Logos Universalitate Mentalitate Educație Noutate

Secțiunea
Filosofie şi Ştiințe Umaniste

Logos Universality Mentality Education Novelty
Section: Philosophy and Humanistic Sciences

Iaşi
2011

LOGOS UNIVERSALITATE MENTALITATE EDUCATIE NOUTATE
SECŢIUNEA: FILOSOFIE ŞI ŞTIINŢE UMANISTE
TOMIŢĂ CIULEI, CRISTIAN SANDACHE, ANTONIO SANDU (COORD.)
LOGOS UNIVERSALITY MENTALITY EDUCATION NOVELTY
SECTION: PHILOSOPHY AND HUMANISTIC SCIENCES
TOMIŢĂ CIULEI, CRISTIAN SANDACHE, ANTONIO SANDU (COORD.)
LUMEN ASSOCIATION,
LUMEN PUBLISHING HOUSE,
LUMEN RESEARCH CENTRE IN HUMANISTIC SCIENCES
In Cooperation with:
Romania Academy, Iasi Branch, "A.D. Xenopol" History Institute,
State University of Moldavia, Chisinau, Republic of Moldova, Faculty of Law,
"Al.I.Cuza" University, Iasi, Romania, Faculty of Philosophy and Social and Political Sciences,
"Petre Andrei" University, Iasi, Romania, Faculty of Law,
"Mihail Kogalniceanu" University, Iasi, Romania, Faculty of Law.
LUMEN INTERNATIONAL SCIENTIFIC CONFERENCE 2011

L ogos
U niversality
M entality
E ducation
N ovelty

February 18-19, 2011
Lumen Publishing House Address: 2, Tepes Voda Str, Iasi, Romania, 700 714
edituralumen@gmail.com www.edituralumen.ro
grafica.redactia.lumen@gmail.com www.librariavirtuala.com
prlumen@gmail.com

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
LOGOS - UNIVERSALITATE - MENTALITATE - EDUCAŢIE – NOUTATE. Conferinţă internaţională (2011 ; Iaşi)
Logos - Universalitate - Mentalitate - Educaţie - Noutate : conferinţă internaţională : Iaşi, 2011 / Asociaţia Lumen Iaşi. - Iaşi : Lumen, 2011
5 vol.
ISBN 978-973-166-251-0
Vol. 1. : Secţiunea Filosofie şi Ştiinţe umaniste. - 2011. - ISBN 978-973-166-252-7
I. Asociaţia "Lumen" (Iaşi)
3(063)

Volume covered in: Index Copernicus Ideeas Repec, Socionet, Econpaper

Organizing Committee:

- Lecturer Ph. D. Antonio Sandu - chairman of Lumen Association from Iasi;
- Ph. D. Student Daniela Feraru - Al.I.Cuza University from Iasi;
- Researcher M A Elena Unguru - Lumen Research Center in Humanistic Sciences;
- Researcher M A Simona Ponea- Lumen Research Centre U K;
- Researcher Bianca Vlasa – Lumen Research Center in Humanistic Sciences;
- Ciprian Nichiforescu ARAS Iasi;
- M A Mihaela Hurduc CARITAS Iasi.
- Ph. D. Student Cristina Scarlat - Al.I.Cuza University from Iasi.
-

International Board Advisory

- Professor Ph. D. Antonie Bocancea - Petre Andrei University from Iasi;
- Professor Ph. D. Sergiu Branza, State University, Republic of Moldavia
- Professor Ph. D. Alexandru Burian, State University, Republic of Moldavia
- Professor Ph. D. Marin Constantin- Lumen Research Center in Humanistic Sciences;
- Professor Ph. D. Carmen Cozma - Al.I.Cuza University from Iasi;
- Professor Ph. D. Petre Dumitrescu- Mihail Kogalniceanu University from Iasi;
- Professor Ph. D. Marius Dumitrescu - Al.I.Cuza University from Iasi
- Professor Ph. D. Olga Dyuzheva, Moscow State University, Russia
- Professor Ph. D. Nicu Gavriluta - Al.I.Cuza University from Iasi
- Professor Ph. D. Tudor Ghideanu – Lumen Research Center in Humanistic Sciences;
- Professor Ph. D. Ioan Ionescu – Al.I.Cuza University from Iasi

- Professor Ph. D. Petre Mares - Valahia University from Targoviste;
- Professor Ph. D. Vasile Miftode – Al.I.Cuza University from Iasi
- Professor Ph. D. Victor Moraru, State University, Republic of Moldavia
- Professor Ph. D. George Poede - Al.I.Cuza University from Iasi
- Professor Ph. D. Traian D.Stanciulescu- Al.I.Cuza University from Iasi
- Associate Professor Ph. D. Tomita Ciulei - Valahia University from Targoviste;
- Associate Professor Ph. D. Stefan Cojocaru - Al.I.Cuza University from Iasi
- Associate Professor Ph. D. Violeta Cojocaru - State University, Republic of Moldavia
- Associate Professor Ph. D. Carmen Costuleanu - Petre Andrei University from Iasi;
- Associate Professor Ph. D. Nadia Dariescu – Petre Andrei University from Iasi;
- Associate Professor Ph.D. Diana Lupu - Petre Andrei University from Iasi;
- Associate Professor Ph. D. George Neamtu - George Bacovia University from Bacau;
- Associate Professor Ph. D. Cristian Sandache - Mihail Kogalniceanu University from Iasi;
- Associate Professor Ph.D. Dumitru Stan - Al.I.Cuza University from Iasi;
- Associate Professor Ph. D. Contiu Tiberiu Soitu - Al.I.Cuza University from Iasi;
- Associate Professor Ph. D. Vitalie Stati - State University Republic of Moldavia
- Researcher Ph. D. Liliana Condraticova - State Academy, Republic of Moldavia;
- Lecturer Ph. D. Daniel Cojanu - Valahia University form Targoviste;
- Lecturer Ph. D. Daniela Cojocaru - Al.I.Cuza University from Iasi;
- Lecturer Ph. D. Cosmin Dariescu - Al.I.Cuza University from Iasi;

- Lecturer Ph. D. Lucian Dardala - Mihail Kogalniceanu University from Iasi;
- Lecturer Ph. D. Mihaela Diaconu - Petre Andrei University from Iasi;
- Lecturer Ph. D. Sebastian Nastut - Petre Andrei University from Iasi;
- Lecturer Ph. D. Antonio Sandu - chairman of Lumen Association from Iasi;
- Lecturer Ph. D. Ion Xenofontov - Science Academy, Republic of Moldavia;
- Lecturer Ph. D. Student Ioana Cozianu - Mihail Kogalniceanu University from Iasi;
- Lecturer Ph. D. Student Andra Marin - Mihail Kogalniceanu University from Iasi;

Conference Organizing Secretariat

LUMEN ASSOCIATION
2, Ţepeş Vodă Str.
Iaşi, Romania
700 714
OP 3 CP 780
Phone no.: 0040 740 151455
0040 332 450 133
Fax no.: 0040 332 811 551
Email: prlumen@gmail.com
edituralumen@gmail.com
Website: www.edituralumen.ro
www.edituralumen.ro/english

Special Thanks

Lumen Association expresses its sincere appreciation to all its authors and collaborators.

Also, special thanks for the support received from the following partners:

- Romania Academy, Iasi Branch, "A.D. Xenopol" History Institute,
- State University of Moldavia, Chisinau, Republic of Moldova, Faculty of Law,
- "Al.I.Cuza" University, Iasi, Romania, Faculty of Philosophy and Social and Political Sciences,
- "Petre Andrei" University, Iasi, Romania, Faculty of Law,
- "Mihail Kogalniceanu" University, Iasi, Romania, Faculty of Law.

Table of Contents:

LUCRĂRI PREZENTATE ÎN PLEN
PAPERS PRESENTED IN PLENARY

THE IDIOSYNCRASIES OF AN IRRITABLE PHILOSOPHER – CAMIL PETRESCU 17
[Idiosincraziile unui filosof irascibil – Camil Petrescu]
Professor Ph.D. Anton ADĂMUȚ

POLITICAL VALUES – BETWEEN CONTRADICTION AND COMPATIBILITY 35
[Valorile politice – între contradicție și compatibilitate]
Professor Ph.D. Cristian BOCANCEA

CONTINOUS CREATION THEME ÎN LEIBNIZIAN ESSAYS OF THEODICY 49
[Tema creației continue în Eseurile de teodicee ale lui Leibniz]
Professor Ph.D. Marius DUMITRESCU

THEMES OF THE EXTREME-RIGHT DISCOURSE IN THE FRENCH INTERWAR JOURNALISTIC WRITINGS 67
[Teme ale Discursului Extremei-Drepte în Publicistica Franceză Interbelică]
Associate Professor Ph.D. Cristian SANDACHE

APPRECIATIVE APPROACH IN SOCIAL WORK. EXCEEDING THE LIMITS CONSTRUCTED BY DEFICIENCY PARADIGM 79
Associate Professor Ph.D. Ştefan COJOCARU

PARENTING EDUCATION PROGRAMS. WHAT DO WE KNOW ABOUT THIS DOMAIN IN ROMANIA? 91
Lecturer Ph.D. Daniela COJOCARU

APPRECIATIVE COUNSELLING. AN OVERVIEW 101
Lecturer Ph.D. Antonio SANDU

SECȚIUNEA
FILOSOFIE ŞI ŞTIINȚE UMANISTE
SECTION
PHILOSOPHY AND HUMANISTIC SCIENCES

AN ETHICAL ANALYSIS OF THE TERMINOLOGY OF LIVING DONORS PROPOSED BY ELPAT 119
[O analiză etică a terminologiei donatorilor vii propusă de ELPAT]
Associate Professor Ph.D. Sandu FRUNZĂ

P. P. CARP'S „GERMANOPHILIA" 129
[„Germanofilia" lui P. P. Carp]
Lecturer Ph.D. Candidate Silvia BOCANCEA

ALTRUISM VS. FINANCIAL INCENTIVES IN TRANSPLANTATION ETHICS 139
Lecturer Ph.D Mihaela FRUNZĂ
Associate Professor Ph.D. Cristina GAVRILUȚĂ

PHILOSOPHICAL TRAINING AND ETHICAL EXPERTISE: IMPLICATION OR INCOMPATIBILITY? 151
[Formare Filosofică şi Expertiză Etică: Implicaţie sau Incompatibilitate?]
Lecturer Ph.D. Mihaela FRUNZĂ
Associate Professor Ph.D. Sandu FRUNZĂ
Ph.D. Candidate Iulia GRAD
Ph.D. Candidate Ovidiu-Nicolae GRAD
Ph.D. Scholar Cătălin Vasile BOBB

EPISTEMOLOGICAL INVESTIGATIONS ON LINGUISTIC IDENTITY 163
Lecturer Ph.D. Marius-Costel EŞI

CRITIQUE OF THE EDUCATIONAL IDEAL 179
[Critica Idealului Educaţional]
Ph.D. Postoctoral Bogdan POPOVENIUC

SPATIALITY IN TERMS OF QUANTUM METAPHYSICS 199
[Spaţialitatea din Perspectiva Metafizicii Cuantice]
Lecturer Ph.D. Antonio SANDU

QUALITOPIA, THE QUEST FOR PERFECTION THROUGH QUALITY MANAGEMENT PRINCIPLES ... 211
Lecturer Mehmet ZIREK

NEW FORMS OF MANAGEMENT AND GOVERNANCE IN THE SCHOOL SYSTEM IN ENGLAND AND WALES 237
Ph.D. Arthur DAVIES

HOW CAN DEMOCRACY TO BEAR THE TRUTH? *PROBLEMATIZATION OF PARRHÊSIA* 249
[Cum poate democraţia să suporte adevărul? Despre parrhêsia politică]
Ph.D. Candidate Cristiana ARGHIRE

MENTAL MODELLING AND THE MIND-BRAIN-REALITY RELATION 267
[Modelarea mentală şi relaţia minte-creier-realitate]
Ph.D. Felicia CEAUŞU

LEGAL LANGUAGE – A MULTIDIMENSIONAL APPROACH 283
Ph.D. Candidate Oana BARGAN

APRIORIC AND INSIDE BARBARISM..... 295
[Barbaria Apriorică şi Intrinsecă]
Ph.D. Candidate Radu – Vasile CHIALDA

OBSERVATIONS ON THE REGENERATIVE CAPACITY OF GRAMMATICAL STRUCTURES: THE ROMANIAN PRESENT PRESUMPTIVE..... 309
[Observaţii asupra Capacităţii de Regenerare a Structurilor Gramaticale. Prezumtivul Prezent în Limba Română]
Ph.D. Candidate Cristina CORCHEŞ
Ph.D. Candidate Diana ROMAN

THE MODEL OF THE PHILOSOPHER IN THE HIEROGLYPHIC HISTORY: THE CYNICAL WOLF..... 325
[Modelul Filosofului în Istoria Ieroglifică]
Ph.D. Scholar Bogdan CREŢU

HISTORY OF THE HUNGARIAN PHILOSOPHY OF LAW 343
Ph.D. Candidate Beatrice DÉRER

HISTORY OF THE HUNGARIAN PHILOSOPHY OF LAW 359
[Istoria Filosofiei Dreptului Maghiar]
Ph.D. Candidate Beatrice DÉRER

THE SYMBOL OF THE SERPENT IN PETRE STOICA'S POETRY 373
[Simbolul şarpelui în lirica lui Petre Stoica]
Ph.D. Candidate Florentina GHIŢĂ-NICĂ

THE QUAGMIRE OF PHILOSOPHICAL STANDPOINTS (PARADIGMS) IN MANAGEMENT RESEARCH..... 383
Ph.D. Candidate Naail Mohammed KAMIL

CONSIDERATIONS FOR TERRITORIAL DIVISION AND ACHIEVEMENT OF THE INTERNAL FUNCTIONS OF THE ROMANIAN UNITARY STATE 391
[Considerente Privind Împărţirea Teritorială şi Realizarea Funcţiilor Interne ale Statului Unitar Roman]
Ph.D. Candidate C.J. Daniela LAMEŞ

THE TIPOLOGY OF CHARACTERS IN EARLY ROMANIAN NOVEL ON THE THEME OF SUBURB... 405
[Tipologia Personajelor din Romanele Româneşti de Început pe Tema Periferiei]
Ph.D. Candidate Daniel LUCA

CRITIC THEORIES: HENRY JAMES SEEN BY NORTHROP FRYE AND DAVID LODGE 417
Ph.D. Candidate Paula-Andreea ONOFREI

HISTORY AND PSYCHOHISTORY. THEORETICAL ASPECTS 429
[Istorie şi psihoistorie. Aspecte teoretice]
Ph.D. Candidate Dumitru - Cătălin ROGOJANU

THE ROMANIAN SCHOOL EDUCATION AT THE END OF THE 19TH CENTURY AND THE BEGINNING OF THE 20TH CENTURY..... 437
[Învăţământul Românesc la Sfârşitul Sec. XIX şi Începutul Sec. XX]
Ph.D. Candidate Anca-Elena RUSU

MISS CHRISTINA BY MIRCEA ELIADE: A RADIAL SEMIOTIC CONSTRUCT 447
[Domnişoara Christina de Mircea Eliade: un construct semiotic radial]
Ph.D. Candidate Cristina SCARLAT

CONSUMER CULTURE AND POSTMODERNISM 469
Prasidh Raj SINGH

AN ANSWER TO THE PROBLEMS OF OUR EXISTENCE 507
[Un Răspuns la Problemele Existenţei Noastre]
Professor Aura CIOBOTARU

ON DIVINE LOVE AS THE FUNDAMENT OF CREATION 541
[Despre iubirea divină ca fundament al creației]
Teodora PRELIPCEAN

Lucrări prezentate în plen

Papers presented in Plenary

The Idiosyncrasies of an Irritable Philosopher – Camil Petrescu

[Idiosincraziile unui filosof irascibil – Camil Petrescu]

Professor Ph.D. Anton ADĂMUȚ[1] [2]

Abstract

I do not know how many people take seriously the philosopher Camil Petrescu! I do not know if many people accept the fact that there is a philosophy of Camil Petrescu! I do know however that the noocrat was blamed without even the most cursory trial, as a matter of fact forced to pay even for the bullet that knocked him down. Too late and randomly it is spoken of the philosophical adventure of Camil. It is certain that he was treasured and still is by great names of local culture and philosophy. I recall, randomly, but not disorderly, a P. P. Negulescu, T. Vianu, G. Călinescu, M. Eliade, M. Sebastian, C. Noica, A. Dumitriu, Al. Paleologu. But in this text I shall not write about the philosopher, but about the man Camil Petrescu with the idiosyncrasies and irascibilities that have always accompanied him.

Keywords:

literature, philosophy, novel, criticism, memories, polemic.

[1] Professor Ph. D. Anton ADĂMUȚ, Departament of Philosophy, Faculty of Philosophy and Social-Political Sciences, „Al. I. Cuza" University from Iaşi, Email: antonadamut@yahoo.com.

[2] Keynote speaker at International Conference „Logos Universality Mentality Education Novelty" (Conferința Internațională „Logos Universalitate Mentalitate Educație Noutate)

Pe la jumătatea veacului trecut Noica spunea şi spera deopotrivă următorul lucru: „deşi materialul românesc nu este încă prelucrat pentru filosofie şi nici cercetătorul filosofic nu e pe măsura greutăţilor pe care le ridică acest material, filosofia românească trebuie să-şi reţină dreptul ei de explorare. Fără aceasta ea nu-şi va cunoaşte niciodată izvoarele şi va apărea ca o simplă reuşită individuală uneori, aşa cum e gândirea unui Conta, sau ca o neputinţă colectivă, aşa cum hotăra cu profeţia sa de duh al pustiului, Titu Maiorescu”[3]. Un asemenea program care să depăşească fenomenul reuşitei individuale nu se putea desfăşura decât sincron. Şi filosoful continuă: „poate ne vom deprinde a învăţa mai bine filosofia Apusului, în clipa când vom sta în faţa sarcinei de a limpezi gândirea românească”[4].

Ei bine, o astfel de sarcină şi-a asumat Camil Petrescu, singurul care în filosofia românească a practicat substanţialismul, o ”chestiune” încă la modă pe vremea lui. Că a făcut-o bine sau rău, pătimaş sau frivol, frizând sau nu impostura, rămâne de văzut, iar textul aici de faţă vrea să răspundă şi unei astfel de interogaţii.

Cert este că a avut Camil Petrescu vocaţia nemulţumirii. În *Despre eseu sau tutti fruti* spune că „între Carpaţi şi Dunăre totul e eseu”. Continuă: „Românii este deştepţi [...]. Ei n-are nevoie să studieze atât ca să ştie [...]. Lor «să le spui în rezumat», nu e nevoie de cărţi groase [...]. Să le arăţi despre ce e vorba”[5]. Ne spune în continuare cum că „România este o ţară cuprinsă între 18^0 şi 20^0 longitudine estică şi produce îndeosebi grâne, eseuri, spanac, vite, petrol şi ascultători de conferinţe”. Cât priveşte povestea cu „românii este deştepţi”, ea este mai veche şi e de pus în legătură cu ediţia a doua a *Ultimei nopţi*. Iată ce relatează Şerban Cioculescu în *Amintiri*: „La pagina 177 (din *Ultima noapte*, ediţia II – *n.m.*), acolo unde autorul pusese dinadins pe un personaj să spună: - «Domnule, românii e deştepţi [...]. Ţi-o spun eu», a apărut corectat «românii sunt deştepţi». Camil a restabilit textul şi a scris în margine «aici, dobitocia corectorului m-a „îndreptat”»”[6].

Această încercare portretistică dă seamă de mărturiile contemporanilor, din orice direcţie vor fi venind, şi de mărturiile autorului

[3] Constantin Noica, *Pagini despre sufletul românesc*, Bucureşti, 1994, pp. 52-53.
[4] *Ibidem*, p. 52.
[5] Camil Petrescu, *Opinii şi atitudini*, EPL, Bucureşti, 1962, p. 198.
[6] Şerban Cioculescu, *Amintiri*, Editura Eminescu, Bucureşti, 1975, p. 181.

însuşi. În ceea ce priveşte maniera de refacere a unei personalităţi, aceasta îmi pare a fi calea cea mai nimerită. Iată, selectiv şi, prin urmare, incomplet, episoade camilpetresciene.

Vara anului 1928 a oferit, în *Universul literar* şi în *Cuvântul*, o polemică asupra „noii generaţii" între Camil Petrescu şi Mircea Eliade. Eliade, după ce Camil Petrescu îi adresează calificativul de „frazeolog frenetic şi mistic", răspunde: „Eu am greşit, o mărturisesc. Îl crezusem inteligent şi – cât de cât – cetit. M-am înşelat. Ei şi? Trebuie să se supere? Parcă numai d. Camil Petrescu e prost şi incult în republica noastră? D. Camil Petrescu nu trebuie să dispereze. Continuând răsfoirea atentă a *Larousse*-ului, poate culege cunoştinţe direct renumeratorii"[7]. Două săptămâni mai târziu Eliade răspunde unui articol semnat de Camil Petrescu în *Universul literar*: „ [...] d. Camil Petrescu crede despre toţi adversarii săi că sunt scoşi din circulaţie în urma polemicilor. Nouă ne-a mărturisit recent că – datorită polemicei sale – «suntem definitiv clasaţi». Astfel, indigenii insulei Fidji când spun despre un om că e mort – e inutil să li se dovedească viaţa prin exerciţiul funcţiilor organice; el e socotit răposat definitiv şi se procedează la toaleta mortuară"[8]. Este dincolo de orice îndoială că s-au înşelat amândoi, cel puţin unul cu privire la celălalt, ambii cu privire la mai mulţi. De altfel, nouă ani mai târziu, în articolul *Dictatura şi personalitatea*, Eliade va scrie: „Ce campion al personalităţii a ajutat pe Camil Petrescu pentru primatul inteligenţei şi al valorilor personale? După câte ştiu, nici un politician n-a oferit lui Camil Petrescu, bunăoară, un departament pe care să-l conducă. Au fost promovate nulităţile, toţi semidocţii şi şnapanii vieţii publice, toţi slugoii din Levant"[9].

Interesant că doar câteva luni înainte, de Anul Nou, Camil scria lui Eliade pe o carte poştală: „Mi-e dor să ne mai certăm"! Iar Noica va scrie în acelaşi ziar: „Când însă d. Camil Petrescu, un distins doctor în filosofie, şi nimic mai mult ca titlu, îşi va da la iveală vederile d-sale asupra esteticei, publicul va fi încercat de un factor de interes în plus"[10].

Într-o scrisoare datată 13 iulie 1943, Noica îi scria lui Camil Petrescu: „după impresia mea, dacă are cineva geniu în lumea românească, nu e exclus să fiţi d-voastră. Numai că vă cheltuiţi geniul în a apăra ceva

[7] Mircea Eliade, *... şi Camil Petrescu*, în „Cuvântul", 4 iulie 1928.
[8] Idem, *Final de polemică*, în „Cuvântul", 18 iulie 1928.
[9] Idem, *Dictatura şi personalitatea*, în „Vremea", 28 martie 1937.
[10] Constantin Noica, *Filosofie şi Universitate*, in „Vremea", 24 octombrie 1937.

care nu merită apărarea totdeauna". Camil Petrescu, dezvăluie Noica, era pentru generaţia Eliade, Cioran, Ionescu, Comarnescu, un intelectual straniu, extraordinar şi de o susceptibilitate care-i crea imediate antipatii. Tot Noica, şi tot într-o scrisoare, adresată Floricăi Ichim scria: „i-a lipsit (lui Camil – *n.m.*) puţin de tot (nici astăzi n-aş putea spune ce anume) spre a fi un geniu"[11].

Camil putea simula orice şi era proprietarul unei naturi ce sfida proteicul. Un asemenea om nu putea fi decât incomod. „A devenit atât de incomod încât chiar dacă ar trăi singur într-o insulă pierdută în ocean, s-ar certa cu luna, cu soarele, cu pomii, şi chiar cu iarba despre care dânsul pretinde că este bună numai să căptuşească stomacul semenilor săi"[12]. Chestiunea aceasta o surprinde foarte bine Mihai Ralea: „O polemică, măcar o discuţie în plus, e o fericire pentru eminentul publicist bucureştean. Domnia-sa caută ceartă cu lumânarea, e încântat când mai găseşte pe cineva cu care să înceapă un mic scandal, desigur nu fără de răsunet. În meseria noastră ingrată, în publicistică, duşmanul cel mai redutabil e tot ignorarea, tăcerea. Puţin zgomot în jurul unui nume este întotdeauna binevenit: aude publicul că exişti [...]. D-sa e nerăbdător şi intreprid să vadă publicul admirându-i calităţile, de altfel reale, să măture într-o noapte toate gloriile învechite, care mai azvârl încă umbre inoportune. Dl. Camil Petrescu e din oamenii care nu se pot defini decât contra cuiva. Teribil neajuns. Fiindcă atunci solitudinea înseamnă anulare. Nu. Dl. Camil Petrescu trebuie să înveţe a exista şi în sine, nu numai contra cuiva. I-o spun cu toată prietenia"[13].

Nici aşa nu merge însă! – „Vreau să am ultimul cuvânt chiar şi, mai ales, faţă de mine însumi"!, iată o frază frecventă a lui Camil, după cum dă mărturie fostul lui coleg de bancă din clasa a II-a a Liceului „Sfântul Lazăr" din Bucureşti şi prieten până la capăt, Constant Ionescu.

Un alt exemplu, altul printre atâtea altele, îl aflu în *Jurnalul* lui Sebastian. Finalul însemnării din 20 octombrie 1937 consemnează: „Camil îmi povesteşte o convorbire a lui cu Toma Vlădescu – şi apoi, cu ingenuitate, mă întreabă:

Dar, în fond, ce are Toma Vlădescu cu d-ta?

---

[11] *Scrisori către Camil Petrescu*, ediţie îngrijită de Florica Ichim, vol. II, Editura Minerva, Bucureşti, 1981, pp. 122-123

[12] C. Nestor, *Un om incomod*, în „Cuvântul", 5 februarie 1929.

[13] Mihai Ralea în *Cuvântul liber*, 15 septembrie 1925.

A trebuit să-i amintesc că, în 1931, când eu eram în bune raporturi cu T.V., el – Camil – m-a introdus, fără să mă consulte, fără să mă întrebe, în groaznica lui polemică cu V.

Nu o regret, dar nu e picant că astăzi eu tot «la cuţite» sunt cu Toma Vlădescu, în timp ce Camil dejunează împreună cu el şi mă întreabă pe mine îngereşte «ce are» [...]?"[14]. Nu importă prea mult că relaţia Camil-Vlădescu a fost mereu tensionată (spre exemplu, în 1932, 25 ianuarie, în primul număr al *Calendarului*, ziarul lui N. Crainic, Vlădescu scrie despre Camil că e „băiat de culise", „ipochimen", „fată bătrână", „caraghios cretin", „catastrofalul prost", că are un „doctorat în imbecilitate" şi că e „înspăimântătorul cretin".

Alături de Toma Vlădescu, inamici i-au fost lui Camil şi Dan Botta, Petru Manoliu, Dragoş Protopopescu, Nicolae Carandino. În campania împotriva *Mioarei*, campanie condusă de Toma Vlădescu în 1943, Dan Botta adresează, în *Duminica*, nr. 9, 2 mai 1943 o „Scrisoare deschisă" lui Vlădescu în care Camil e numit, pe rând: „făcător de fleacuri", „protuberanţă încălţată", „infecţia nr. 1 a literaturii române". Şi aceasta după ce în dedicaţia de pe volumul *Eulalii* din 1931 Botta scrisese: „Domnului Camil Petrescu, posesor al supremelor Principii: al Lirei şi ale Spiritului". Dar, în fond, este ceva nou sub soare?!

Foarte simpatică a fost relaţia cu Petru Manoliu. Patru numere din *Credinţa* (1170, 1171, 1178, 1179), toate din octombrie 1937, adică, vezi bine, atacul e concentrat!, desfiinţează pe noocrat. Primul text – *Metafizician cu telefon* -, ultimul: *Jos masca*, *domnule Camil Petrescu*. În cel dintâi scrie Dan Botta: „Dacă ar fi geniu, ar fi Husserl, pe când aşa e numai domnul cămilă, isteric asemenea unui purice şi inteligent ca un nasture". În cel din urmă citim: Camil are „câteva lecturi de filosofie popularizate", iar autorul articolului se întreabă, şi nu a fost singurul, dacă nu cumva avem de-a face cu un „inconştient sau paranoic". Totul a pornit de la obiceiul lui Camil de a-şi da cărţile spre lectură înainte de apariţie. Aici este vorba despre *Teze şi antiteze*, text camilpetrescian care nu l-a entuziasmat în nici un fel pe Manoliu. Apoi, pe 12 aprilie 1939, Manoliu scria lui Camil: „Primeşte, te rog, cele mai curate şi mai fără de păcat gânduri". Ca un făcut, din 10 februarie 1939, Camil fusese delegat ca Director al Teatrului Naţional în locul lui Ion Marin Sadoveanu, trecut subsecretar la Culte şi

[14] Mihail Sebastian, *Jurnal*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1996, p. 126.

Arte. În fine, pe 23 mai 1956 acelaşi Manoliu trimite lui Camil o misivă care începe cu „Dragă Camil" şi se încheie cu „Te îmbrăţişez cu trainică prietenie". Aici vorbeşte despre Mallarmé după şi potrivit corespondenţei acestuia şi constată că, în adevăr, „poetul (nu unul anume ci în genere – *n.m.*) vede înaintea filosofilor". Referiri interesante şi pertinente la Hegel, Schopenhauer, Husserl şi Heidegger completează textul scrisorii. Peste numai un an Camil moare, Manoliu îi supravieţuieşte 19 ani, până în 1976.

Povestea cu Dragoş Protopopescu se petrece tot în 1943, mai precis în *Duminica* din 9 mai în textul aşezat sub titlul: *De la Michel Angelo la Magnificentius, sau daţi-mi voie să-l apăr pe Camil*. Autorul aminteşte aici în derâdere „*Manuscrisul* încredinţat Sfântului Petru şi reţinut de sfinţia-sa".

În cadrul unei dispute inutil prelungite, Camil afirmă la un moment dat: „Un domn foarte fudul ne invită într-o foaie de teatru la o discuţie despre fenomenologie. Este aceeaşi persoană care confundă «liminarul» cu «de primul plan» şi credea că spontaneitatea şi intuiţia sunt ceva de ruşine ca inconştientul şi instinctul". „Domnul fudul" era Nicolae Carandino, foaia de teatru era săptămânalul *Bis* şi Camil scrie cele de mai sus în *Lumea*, 28 octombrie 1945. Care este povestea? În *Lumea* (14 octombrie 1945) Camil publică un text intitulat *Hai să discutăm* în care pune la punct ignoranţa în materie de fenomenologie a lui N. Carandino. Acesta răspunde în *Bis* (21 octombrie 1945) preluând titlul lui Camil. În *Fapta* (6 noiembrie 1945), Camil administrează o lecţie de fenomenologie lui Carandino. O singură mostră: Carandino susţinea că în fenomenologie termenii *concret* şi *esenţial* nu merg împreună. Camil nu se miră şi-i serveşte un citat din *Ideen* (ediţia Max Niemeer, 1929, p. 29): „o esenţă dependentă se numeşte un abstract, o esenţă absolut independentă se numeşte un concret". Şi încheie, fără să mai revină vreodată asupra subiectului: „Nu poţi să te iei vesel de gât cu escrocii şi pe urmă să te văicăreşti frăţeşte că ţi-a dispărut portofelul din buzunar". Carandino nu-l iartă şi nici nu-l uită, după cum nu este credibil când spune că „polemicele personale le-am avut cu *omul*"[15].

Camil e un nostalgic, adevărat, doar că nostalgia lui Camil este una în tradiţia polemicilor maioresciene, logic argumentate, pline de acurateţe. Cel puţin aşa rezultă din programaticul articol *Polemicele* din 1924, reluat în *Teze şi antiteze*. „Nu mai sunt polemici", se plângea Camil, polemici lungi şi

[15] Nicolae Carandino, *De la o zila alta. Memorii*, Editura Cartea Românească, Bucureşti, 1979, p. 253

care să pună faţă către faţă „armate de argumente potrivnice". O adevărată „teorie" a polemicii dezvoltă Camil. Polemica are a fi strict personală („este cu atât mai cinstită cu cât e mai personală"), cu stil, fără insultă şi indiscreţie, este intransigentă, ireductibilă, „pentru că arta însăşi nu e reductibilă".

Exemplific, în continuare „teoria polemicii" apelând cunoscuta dispută dintre Eugen Lovinescu şi Camil Petrescu. Debutul îl aflăm în volumul II al *Memoriilor* lui Eugen Lovinescu, în mai multe episoade[16]. Mai întâi, în cercul *Sburătorului*, Camil Petrescu îşi citeşte piesa *Jocul ielelor*. Lipsit de autoritate în glas, nervos, deranjat de auditoriu, întreprinderea lecturii şi textul nu au succesul pe care, cu certitudine, autorul lor sconta. În *Note zilnice* Camil Petrescu încearcă să-şi autoimpună, în societate, un „ton de stăpân", încearcă să înlăture impresia proastă pe care ar putea-o face. Cum îl vede Eugen Lovinescu? „Când strănută, Camil priveşte în jur cu satisfacţia unei acţiuni inedite: orice ai face a fost făcut mai întâi de dânsul şi orice idee ai exprima, a fost exprimată de dânsul într-un vechi articol de cel puţin cinci ani. E nu numai cel dintâi în timp, dar şi cel dintâi în valoare; e cel mai mare ziarist şi polemist; e cel mai mare poet şi critic literar, e omul cel mai inteligent". Ca să nu mai vorbesc despre întâmplarea, povestită de însuşi Camil Petrescu, cu prietenul de o capacitate alcoolică recunoscută în toată capitala (prieten despre care Lovinescu insinuează că ar fi însuşi Camil), sau de faptul că, dacă Polonia a revenit la etalonul de aur al zlotului, nu a făcut decât să se inspire dintr-un articol scris de el în *Argus*. Camil se enervează, pretinde că Lovinescu nu respectă regulile polemicii când ironizează aplecarea spre spirtoase a noocratului. Ceva tot este însă, Camil însuşi va povesti, în *Rampa* din 11 octombrie 1933 întâmplarea. Este o glumă, pretinde Camil, atât şi nimic mai mult. O reia Constant Ionescu, vechi şi fidel amic al lui Camil, în memoriile sale[17].

Iată povestea: „la un *meci*, la faimosul restaurant Iordache, Camil a pariat cu artiştii Gh. Storin, Ion Manolescu şi Const. Stăncescu – arbitru fiind Al. Buzescu- că va bea mai mult decât ei fără să se îmbete. Câştigând pariul, le-a dezvăluit *trucul*: să înghiţi înainte un pahar de untdelemn amestecat cu apă! O fantezie din frageda lui tinereţe, care nu dădea drept

[16] Eugen Lovinescu, *Memorii*, vol. II, 1916-1931, Editura Scrisul Românesc, Craiova, 1931, pp. 106-117.
[17] Constant Ionescu, *Camil Petrescu. Amintiri şi comentarii*, EPL, Bucureşti, 1968, p. 169.

criticului să o invoce în dovedirea *lipsei de talent* a scriitorului. Cum foarte just ne spunea Camil, lui Perpessicius şi mie, la bodega Mercur din pasajul Imobiliara: - Ce legătură are Sura cu Subprefectura?" Şi Camil încheie, povesteşte Constant Ionescu: „Savantul meu profesor de filosofie, Coco Demetrescu-Iaşi şi Iancu Brezeanu erau în stare de ebrietate congenitală: cine s-ar fi gândit să le conteste, pentru asta, talentele"?

Punctează Lovinescu: „cu o astfel de atitudine trepidantă şi inegală, e lesne de înţeles, zona de ostilitate sau de rezervă creată în jurul lui ca zonele de pustiu create voluntar în jurul lor de aglomeraţiile vechilor triburi germanice [...]. Şi ar fi timpul ca omuleţul acesta pripit, iritat, pururi grăbit, cu privirea în jos ca şi cum ar căuta ceva pierdut, cu podul palmei aprins, incendiat de febre, arţăgos, plin de talent dar şi de fatuitate, să se oprească din cursa lui frenetică, pentru a se regăsi pe sine şi liniştea fără care nimeni nu se poate realiza desăvârşit"[18].

Iată unul dintre cele mai reuşite portrete ale lui Camil Petrescu, şi nu întâmplător exactitatea cu care a fost surprins l-a deranjat atât de mult. Replica, este foarte promptă şi, de la sine înţeles, este şi foarte violentă. Pamfletul *Eugen Lovinescu supt zodia seninătăţii imperturbabile* este de o virulenţă rară şi critica desfăşurată este nimicitoare. De la început Camil Petrescu denunţă o carenţă pe care crede a o putea imputa lui Eugen Lovinescu: e vorba de carenţa intuiţiei. Apoi Eugen Lovinescu este acuzat, nici mai mult nici mai puţin, de plagiat. Este incriminat un articol din *Revista română* (nr. 1, 1924) intitulat *Limba literară* şi pe care autorul *Memoriilor* l-ar fi folosit fără prejudecăţi în *Istoria civilizaţiei române* (vol. II, 1925, pp. 220-224). În pamfletul său, Camil pune pe două coloane propriul studiu şi fragmentul din *Istoria civilizaţiei române*. Se înţelege lesne ce vrea să demonstreze. Situaţia este mai complicată dacă avem în vedere faptul că acţiunea lui Camil a fost determinată de un răspuns, în *Sburătorul*, răspuns catalogat de autorul lui *Danton* ca fiind „neaşteptat şi meschin" după ce făcuse, în *Cetatea literară*, o prezentare elogioasă a cărţii lui Lovinescu. Ba mai mult, înainte de apariţia articolului lui Camil Petrescu, Eugen Lovinescu se proclamase „campion al limbii literare" şi denunţa lipsa de talent literar a lui Arghezi şi Gala Galaction pe motiv că aceştia ar abuza de neologisme. De aceea şi cere înfiinţarea unei Societăţi pentru Protecţia Limbii (S.P.L.).

[18] Eugen Lovinescu, *op. cit.*, pp. 116-117.

Camil Petrescu condamnă „revizuirile", revenirile şi reconsiderările lui Eugen Lovinescu, precum şi obsesia acestuia de a „fixa" totul, crezând că sarcina îi revine, cu necesitate, doar lui. Şi dacă Eugen Lovinescu îşi află în această singularitate o scuză, este pentru că se prevala de „mutaţia valorilor estetice", formulare preluată şi ca titlu pentru volumul V din *Istoria literaturii române contemporane* (după bibliografia călinesciană a operelor lui Eugen Lovinescu). Camil amendează formula din perspectiva proprietarului şi o redă celui căruia i se cuvine – lui Anatol France. Ceea ce vizează aici Camil este doctrina estetică lovinesciană. După Camil, operele care sunt admirate în viziunea lui Eugen Lovinescu sunt acelea pe care nimeni nu le-a examinat. Că estetica lui Lovinescu este una psihologică şi psihologizantă, ţine de necunoaşterea dimensiunii fenomenologice şi de nimic altceva. „Estetica psihologică duce inevitabil la anularea criticii", scrie Camil enervat[19]. Iar Eugen Lovinescu nu face altceva decât estetică psihologică. Normal, condamnarea este totală. Lovinescu confundă spiritul critic, care fenomenologic nu poate greşi, cu spiritul său propriu de critică. Ce poate urma în finalul pamfletului? Nimic altceva decât o altă condamnare: „Aceasta este trista aventură a unui om patologic de vanitos, în a cărui structură sufletească lipsea facultatea de intuiţie" [20]. *Notele zilnice* consemnează şi ele o referire la Eugen Lovinescu: „Lovinescu s-a întors şi a dat la tipar al doilea volum din *Memoriile* lui. Sunt şi eu în el. Ce straniu curaj are Lovinescu să judece lumea, el care e incapabil de o judecată obiectivă"[21]. Pe scurt, Camil denunţă cel puţin trei aspecte ale criticii lovinesciene:

- inspiraţia muzicală a „ideologiei" (doctrinei) lovinesciene. Spune Camil: „Lovinescu nu are oricând gust critic, idei şi putere de pătrundere, decât numai atunci când cade într-un soi de transă muzicală". De aici şi relativismul estetic imputat criticului;
- Lovinescu este total lipsit de capacitate intuitivă. Diagnosticele sale literare au fost, de regulă, eronate. Spre exemplu, o piesă a lui Victor Eftimiu – *Cocoşul negru*, e comparată cu *Faust*.

[19] Camil Petrescu, *Eugn Lovinescu supt zodia seninătăţii imperturbabile*, Caietele Cetăţii Literare, Bucureşti, 1932, p. 124.
[20] *Ibidem*.
[21] Idem, *Note zilnice*, Editura Cartea Românească, Bucureşti, 1975, p. 63.

Lovinescu nu are miros, este numit „criticul fără miros" de Camil;

– alături de carenţa intuiţiei estetice (în literatură) Camil denunţă şi intuiţia psihologică (în portretistica lovinesciană), criticul fiind caracterizat de opacitate psihologică.

Cât despre Camil, ce să mai spun?, fie că excesele lui au fost sobre, fie că sobrietatea lui a fost excesivă. O sobrietate de contabil, calculată, fără erori capitale, de un rigorism care poate înspăimânta o minte mai libertină. O recunoaşte, de altfel, ca intenţie programatică noocratul însuşi într-un interviu dat lui Vasile Netea în care spune că abia la 40 de ani va avea loc, în ceea ce-l priveşte, întoarcerea la filosofie[22].

Apoi, este cunoscută şi meritată să fie reamintită răfuiala lui Eugen Ionescu cu noocratul din volumul *Nu*. Dacă în *Nu* Camil Petrescu „nu" e desfiinţat, e pentru că el reprezintă un „caz" negativ. Ceea ce este mai puţin cunoscut e o spusă a lui Eugen Ionescu din *România literară* (25 martie 1932), culmea, din aceeaşi epocă: „Pe Camil Petrescu îl caracterizează – esenţial – un dinamism dialectic [...]. E unul din rarele capete analitice ale ţării". Asta dincolo de o anume *palinodia* dintr-o anexă a recentei reeditări a lui *Nu*.

Contemporanii l-au acuzat că „spune lucruri enorme". Da, spune Călinescu, doar că „enormitatea lui Camil Petrescu este o consecinţă a bunei credinţe cu care discută". Şi conchide criticul, portretizând: „Cu faţă de beduin, cu ochii străvezii, el se aprinde, se agită [...]. D-l Camil Petrescu este impetuos în discuţie, mergând până la extravaganţă cu disperare şi luciditate, dar armele sale sunt serioase, şi cred că este unul din cei mai de seamă dialecticieni pe care i-a produs generaţia de după război"[23].

Cu G. Călinescu de asemenea intră Camil în polemică. Va fi însă una dintre puţinele lui „polemici cordiale", o „polemică amicală", „camaraderească". Polemizează pe tema: *încotro se îndreaptă romanul românesc?*, şi rezultatul va fi împărţirea în proustieni şi balzacieni.

Certat cu toată lumea, mai puţin cu sine, autorul, construindu-şi un auto-statut singular, este singularizat prin ignorare şi de ceilalţi. Aceasta în cazul cel mai bun. Ideea sinuciderii se insinuează, devine constantă, este calculată matematic, devine soluţie logică. Părăseşte apoi ideea suicidului

[22] Vasile Netea, *De vorbă cu Camil Petrescu*, interviu în *Vremea*, 14 februarie 1943.
[23] George Călinescu, *Camil Petrescu, teoretician al romanului*, în „Viaţa românească", nr. 1, 1939, p. 83 .

printr-o conversie specifică propriului caracter: „Trebuie să mă port ca un stăpân", este ideea substitut, „şi să nu mă mai intereseze părerea celorlalţi". Este extrem de dur în scris: „un măcelar nu cere despre el părerea boului pe care-l taie. Deci n-am nevoie de stima bunilor mei vecini de viaţă"[24]. Se războieşte, distruge personalităţi fabricate, artificiale, negativizează, aruncă lumea la picioarele lui din refuzul de a i se închina, lucru pe care, de altfel, nimeni nu i-l cere. Încearcă să fie indiferent faţă de stima contemporanilor dar nu poate trăi fără ea. Dacă nu are duşmani îi provoacă, dar când nu a avut Camil Petrescu duşmani? Morbul polemicii îi este constitutiv şi îl constituie. Se lamentează, îşi acordă consolaţii: „Superioritatea unui om n-a constat niciodată în a colecţiona omagiile mulţimii, ci în a suporta dispreţul ei"[25]. S-a bucurat şi de una şi de alta.

Are probleme cu chiria, cu mizeria. „Sărăcia îţi dă un suflet de sclav. E murdară". Are, de asemenea, obsesiile comentatorilor lui Hegel. Acesta a fost comparat cu Cristos şi Alexandru, cu Dante şi Napoleon, etichetat drept *homo duplex*, omul antitezei, un veşnic oportunist. Lui Camil Petrescu nu-i displace să se compare, la 33 de ani, cu toţi martirii, de la Cristos încoace! Şi cu toţi marii revoluţionari care sau mor la această vârstă fatală, sau mor aiurea de bătrâneţe. Refuzat în politică, desuet în teatru pentru contemporani, acuzat de un simulacru de plagiat în roman, încearcă să se refugieze în filosofie. Deziluzia este şi mai mare. Undeva, Noica spune: „Ca să vedeţi cât de departe mergea nesiguranţa judecăţii şi reţinerea noastră în ceea ce-l privea (are în vedere pe Cioran, Eliade, Ionescu, Manoliu, Comarnescu – *n.m.*), vă voi spune că ne-am îndoit de existenţa manuscrisului filozofic depus la Vatican"[26]. Singur un viciu nu i-a lipsit lui Camil Petrescu: viciul unui paradox – acela al necrezutului neîncrezător. Şi cel mai mult l-a durut neîncrederea în existenţa manuscrisului despre filosofia substanţei. E drept că şi autorul a adâncit misterul care plutea în jurul acestui ciudat manuscris.

Un nou episod epistolar poate ar mai putea lămuri ceva dacă este sau poate fi ceva (de) lămurit. O generalizare a cazului particular pe care-l prezint se impune însă. În scrisoarea din 25 ianuarie 1938 adresată lui Camil Petrescu, referindu-se la audienţa piesei *Suflete tari*, Noica scria: „vă

[24] Camil Petrescu, *Note zilnice*, p. 40.
[25] *Ibidem*, pp. 41-42.
[26] *Scrisori către Camil Petrescu*, vol. II, p. 123.

doresc din toată inima înţelegerea celorlalţi – deşi publicul din seara aceea nu mi-a părut *destul* de lămurit”[27]. Şi această formulă se poate extinde asupra întregului destin camilpetrescian, iar în jurul acestui *destul* se poate ţese, treptat, substanţialismul şi trecut sistematicul lui refuz.

Soluţiile lui Camil Petrescu nu întârzie să-şi facă apariţia. În materie de cunoaştere e ubicuu. La un moment dat pregătea o comunicare pentru Societatea de Matematici în care, firesc, aducea o contribuţie personală, propunând termenul de „regiune matematică” , iar în 1954 chiar ţine o comunicare la Institutul de Matematică al Academiei RPR, comunicare intitulată „Despre o matematică angajată şi o geometrie condiţională”. Marian Popa o spune franc: „Camil îşi arogă idei matematice: o comunicare cu aplicare în domeniul calculului astronomic e derizorie şi provoacă deliciul unei asistenţe competente”[28].

Nu-i ajung contemporanii ca adversari. Se răfuieşte şi cu trecuţii. Descartes, spre exemplu, a avut mai întâi faima şi abia apoi a creat opera. Şi pentru aşa ceva nu ai nevoie de *stil*. Stilul condamnă la nefiinţă chiar dacă doar el supravieţuieşte istoric. Dar stil nu înseamnă şi valoare, valoarea este împotriva stilului.

În *Patul lui Procust*, roman numit „dosar de existenţe” (interesant că, în realitate, creatorul „dosarului de existenţe” nu este Proust; „responsabili” sunt Stendhal şi Gide), în prima notă, îndemnând-o pe doamna T. să scrie, şi la refuzul acesteia cum că nu ştie şi că ar face doar greşeli de ortografie, autorul se dezlănţuie într-o diatribă ce vizează prejudecata clasicismului şi a stilului. Spune el, furios şi posedat de demonul deconstrucţiei: „Arta n-are de-a face cu ortografia [...]. Scrisul corect e pâinea profesorilor de limba română. Nu e obligatoriu decât pentru cei care nu sunt scriitori. Marii scriitori sunt mai abundenţi în greşeli de ortografie decât bancherii”[29]. Lucrurile sunt cum nu se mai poate de clare: trebuie să scrie numai cei care au ceva de spus.

Vorbind despre ceea ce îl poate ameninţa pe Camil Petrescu, Felix Aderca se opreşte, printr-o fericită intuiţie, la două mari pericole: „Întâi să nu preţuiască la adevărata lor valoare celelalte eforturi artistice ale vremii şi să se ridice în izolarea sa şi mai sus, până aproape de cerul în care ar putea

[27] *Ibidem*, p. 121.
[28] Marian Popa, *Istoria literaturii române de azi pe mâine*, vol. I, Fundaţia Luceafărul, Bucureşti, 2001, p. 681.
[29] Camil Petrescu, *Patul lui Procust*, Editura Minerva, Bucureşti, 1993, p. 10.

avea contact numai cu interesele fantomelor scăpate din orbita logicii omeneşti; al doilea, dezamăgit de indiferenţa nevinovată în fond, a mulţimilor literare, Camil Petrescu dintr-un nobil orgoliu să nu fie într-o zi ispitit să pună revolverul la tâmpla iluziei şi – artisticeşte – să se sinucidă"[30].

Posesor al unei „dialectici livreşti" şi lucrând mereu în opoziţie cu ceva, Camil are nevoie de prezenţa continuă a concretului. Danton spune în Tabloul XV, Scena II: „Eu sunt un om al concretului". Director al *Cetăţii literare*, Camil afirmă în articolul de fond al primului număr (19 decembrie 1925): „Valoarea literară e un act de autoritate. Gustul publicului trebuie necontenit violentat". Nemijlocirea este aici invocată ca modalitate de a poseda publicul. Dialogul cu sine are finalitatea alterităţii exclusiv sub rezerva acestei mereu reluate violentări. Concretul autentic nu echivalează experienţei cotidiene. În nici un caz nu avem a confunda *autenticitatea* cu redarea experienţei cotidiene. Dacă acceptăm un sens al *normalului*, acesta se asociază unei nefiltrări prin conştiinţă, unui indeterminat, unui amorf cotidian exterior şi rămas în exterioritate. Raportul lui cu substanţa este imposibil. Legătura lui Camil Petrescu e substanţială. Conştient de coincidenţa pe care o realizează cu dimensiunea substanţială, autorul e dispus să nu se grăbească. Când P.P. Negulescu, profesorul lui Camil Petrescu la Universitatea din Bucureşti, l-a întrebat dacă nu are de gând să urmeze o carieră în filosofie, autorul răspunde: „Voi scrie până la 25 de ani versuri, pentru că este vremea iluziilor şi a versurilor; voi scrie între 25-35 de ani teatru, pentru că teatrul cere o oarecare experienţă şi o anumită vibraţie nervoasă; voi scrie între 35-40 de ani romane, pentru că romanele cer o mai bogată experienţă a vieţii şi o anume maturitate expresivă. Şi abia la 40 de ani mă voi întoarce la filosofie, căci e mai cuminte să faci poezie la 20 şi filosofie la 40"[31]. O va face cu tenacitatea unui contabil care îşi respectă cu scrupulozitate programul pe care şi l-a stabilit. Poate de aici o anumite notă de artificialitate în scrisul camilpetrescian, notă dublată de o aroganţă cu sinceritate afişată şi practicată enervant de autor. „Critica românească mai are încă de frământat opera mea literară [...]. Lumea ştiinţifică de la noi nu constituie un for de judecată pentru o astfel de lucrare (este vorba de

[30] Felix Aderca, *Mărturia unei generaţii*, Editura Naţională S. Ciornei, Bucureşti, 1929, p. 244.
[31] Vasile Netea, *De vorbă cu Camil Petrescu.*

Doctrina Substanţei – n.m.). Acest for îl poate constitui numai totalitatea ştiinţifică de astăzi"[32]. Se autoflagelează verbal convins fiind că reacţia va fi una contrară: „Cunosc un imbecil care a avut ideea năstruşnică să aducă pe piaţă o marfă nouă: *Substanţialism*. A murit de foame, ridicul, cu tărăbioara de gât" [33].

Despre doctrina filosofică proprie Camil este convins că va face epocă în clipa în care va fi înţeleasă. Iar asemenea afirmaţii de sine dau seamă sindromului unei intolerabile autolatrii. Parcă pentru a confirma, Sebastian notează în *Jurnalul* său: „Anişoara Odeanu îmi trimite romanul ei: «O carte care ar fi trebuit să aibă cel puţin zece mottouri din *Două mii de ani*». În realitate, manuscrisul ei cuprindea, e drept, nu zece, dar două mottouri. A trebuit însă să le suprime după cererea lui Camil. «Nu e bine să fie prea multe mottouri» – zicea el. Într-adevăr, unul ajunge – mai ales dacă e din *Ultima noapte*. Delicios, Camil"[34]. Ironia şi cinismul îi sunt consecinţele imediate.

Prezint în acest sens, şi pentru savoarea lor, câteva ironice fulguraţii ale autorului *Doctrinei Substanţei*.

Referindu-se la un poet simbolist şi înfocat grandoman, Camil Petrescu spune: ăsta de-ar stăpâni bolta cerească nu s-ar mai da jos din Carul Mare. Şi precizează, după o pauză de efect: da, dar l-ar conduce tot ca Irimia!

Despre o actriţă de revistă renumită pentru fructuoasele ei intervenţii pe lângă miniştri, zicea că e o vedetă cochetă cu chetă; iar despre un ministru de industrie din guvernul Averescu spunea că fură de zvântă în toate punctele cardinale şi se vaită mereu că nu sunt decât patru. Personaje, concret, nesubstanţiale, naufragiaţi, le spune Camil, doar că „naufragiaţii nu admiră furtuna". Camil o creează. Şi talentul cu care o face e de invidiat! „Nu mai scrieţi romane, băieţi, că scriu eu acum unu", rosteşte odată în faţa unor literaţi ambiţioşi. Camil nu este niciodată al doilea sau al treilea. Or este unicul, or problema e lipsită de sens. Şi bineînţeles, când nu e unicul, nu primul, problema este lipsită de sens! Cel puţin acela al lui pe care, creându-l, îl şi personalizează. „Am de gând să scriu o dramă şi un sistem filosofic", mărturisea Camil Petrescu lui Tudor Vianu. Le-a făcut pe amândouă. Lupta lui a fost generoasă iar „inteligenţa

[32] *Ibidem*.
[33] Camil Petrescu, *Opinii şi atitudini*, p. 198.
[34] Mihail Sebastian, *Jurnal*, p. 101.

trecea la el înaintea sensibilităţii, care, de altfel, la acest om cu organizaţia nervoasă cea mai fină şi cea mai mobilă, era foarte mare. Niciodată Camil n-a dat semnele vreunei oboseli spirituale, şi sfârşitul său a fost al unui tânăr săgetat"[35].

„La 14 mai 1957, ora 23 şi 40 de minute, se stingea din viaţă, perfect conştient şi lucid, Camil Petrescu, strigând în clipa morţii: «Vreau să ştiu [...]. Vreau să ştiu cum e»"[36]. Florica Ichim ne spune altceva: Camil s-a stins din viaţă marţi, 13 mai, orele 23 şi 20 minute[37]. Destul de romanţată relatarea lui M. Ilovici. O cred mai degrabă pe a lui Crohmălniceanu: „a murit greu, chinuindu-se, într-o criză cardiacă prelungită şi cu dureri cumplite, din câte am aflat. În cursul ei, medicii au reuşit de câteva ori să-l readucă pe linia de plutire. Ultima dată, i-a implorat cu puţina voce de care mai dispunea: «Lăsaţi-mă să mor»"[38].

Unul dintre cele mai reuşite portrete, cred, de care s-a bucurat Camil Petrescu, este acela realizat de Ion Ianoşi în *Literatură şi filosofie*. Recunoscând exemplaritatea dimensiunii psihologice sesizată în amintita portretistică, citez: „Camil Petrescu a fost unul dintre autorii noştrii cei mai contradictorii, în sens de paradoxal; şi continuă să-i încurce pe exegeţi"[39]. Noocratul este „prăpăstios", „abrupt", „expansionist", „infidel", „experimentator fără de sfârşit", „un general fără armată, pe care – ca pe un soldat prost – îl putea umili orice sergent"[40]. Vorbind despre receptarea autorului noocrat Ion Ianoşi spune: „Maximalismul lui Camil Petrescu a fost tratat de unii cu umor, a fost ironizat, satirizat. Camil nu avea însă organ comic, lua totul în serios. Era atât de grav în toate încât părea un fantast. Va stârni zâmbete şi de acum încolo – şi nu se va sinchisi de ele. Îşi va urma cu încăpăţânare nălucirile. Va rămâne un orgolios însingurat. Spiritele tinere – indiferent de vârstă – îl vor redescoperi şi îl vor iubi. E revanşa lui, cel complexat de neiubire. Şi dacă romanele lui ne vor părea mai puţin definitive decât cele ale lui Rebreanu, iar filosofia lui mai puţin definitivată decât cea a lui Blaga, replica va putea fi găsită: relativitatea e destinul celor neînduplecaţi în a lua absolutul cu

[35] Tudor Vianu, *Jurnal*, EPL, Bucureşti, 1961, pp. 40, 48.
[36] Mihail Ilovici, *Tinereţea lui Camil Petrescu*, Editura Minerva, Bucureşti, 1971, p. 5.
[37] Florica Ichim, *Camil Petrescu. Teatru*, Editura Gramar, Bucureşti, 2004, p. 379.
[38] Ovid Crohmălniceanu, *Amintiri deghizate*, Editura Nemira, Bucureşti, 1994, p. 18.
[39] Ion Ianoşi, *Literatură şi filosofie*, Editura Minerva, Bucureşti, 1986, p. 182.
[40] *Ibidem*, p. 183.

asalt. În literatura română a secolului nostru, inclusiv în opera camilpetresciană, nu există personaj mai fascinant – în toate câte a năzuit, reuşit ori ratat, cu talentul neasemuit de a-şi transfigura chiar şi ratările în reuşite – decât Camil Petrescu"[41].

Şi, la drept vorbind, după ce "vezi idei", normalitatea se măsoară cu totul altfel.

References

Aderca, F. (1929) *The Confession of a Generation*, Bucharest: Publishing House Naţionala S. Ciornei.

Călinescu, G. (1939) Camil Petrescu, Theorist of Novel, in *Romanian Life*, no. 1.

Carandino, N. (1979) *From One Day to the Other. Memories*, Bucharest: Cartea Românească Publishing House.

Cioculescu, Ş. (1975) *Memories*, Bucharest: Eminescu Publishing House.

Crohmălniceanu, O. (1994) *Disguised Memories*, Bucharest: Nemira Publishing House.

Eliade, M. (1928a) ...and Camil Petrescu, in *The Word*, 4th of July 1928.

Eliade, M. (1928b) End of Polemic, in *The Word*, 18th of July 1928.

Eliade, M. (1937) Dictatorship and Personality, in *Time*, 28th of March 1937.

Ianoşi, I. (1986) *Literature and Philosophy*, Bucharest: Minerva Publishing House.

Ichim, F. (1981) *Letters to Camil Petrescu*, vol. II, Minerva Publishing House, Bucharest.

Ichim, F. (2004) *Camil Petrescu. Theater*, Bucharest: Gramar Publishing House.

Ionescu, C. (1968) *Camil Petrescu. Memories and Comments*, Bucharest: EPL.

Ilovici, M. (1971) *Camil Petrescu's Youth*, Bucharest: Minerva Publishing House.

Lovinescu, E. (1931) *Memories*, vol. II, 1916-1931, Craiova: Scrisul Românesc Publishing House.

[41] *Ibidem*, p. 231.

Nestor, C. (1929) An Inconvenient Man, in *The Word*, 5th of February 1929.
Netea, V. (1943) Talking with Camil Petrescu, interview in *Time*, 14th of February 1943.
Noica, C. (1994) *Pages on the Romanian Soul*, Bucharest.
Noica, C. (1937) Philosophy and University, in *Time*, 24th of October 1937.
Petrescu, C. (1962) *Opinions and Attitudes*, Bucharest: EPL.
Petrescu, C. (1932) *Eugen Lovinescu in the Sign of Unruffled Serenity*, Bucharest: Caietele Cetăţii Literare.
Petrescu, C. (1975) *Daily Notes*, Bucharest: Cartea Românească Publishing House.
Petrescu, C. (1993) *The Procrustean Bed,* Bucharest: Minerva Publishing House.
Popa, M. (2001) *The History of Romanian Literature from Hand to Mouth*, vol. I, Bucharest: Fundaţia Luceafărul.
Ralea, M. (1925) in *Free Word*, 15th of September 1925.
Sebastian, Mihail (1996) *The Diary*, Bucharest: Humanitas Publishing House.
Vianu, T. (1961) *Journal*, Bucharest: EPL.

About the Author

ANTON ADĂMUŢ

Anton Adămuţ, Professor at Faculty of Philosophy and Social-Political Sciences, Chair of Philosophy , *Al. I. Cuza* University, Iasi, Romania.

Books: Filosofia substanţei. 1997. [The Philosophy of Substance], Institutul European Publishing House, Iaşi; Literatură şi Filosofie Creştină. 1997. [Christian Literature and Philosophy], Fides Publishing House, Iaşi; Filosofia Sfântului Augustin. 2001. [Saint Augustine's Philosophy], Polirom Publishing House, Iaşi; Seducţia ca spaţiu al cenzurii. 2004. [Seduction as an Area of Censorship], Junimea Publishing House, Iaşi; Şi Filosofia lui Camil Petrescu. 2008. [And the Philosophy of Camil Petrescu], Timpul Publishing House, Iaşi; Cum visează filosofii. 2008. [How Philosophers Dream], ALL Publishing House, Bucharest;

Filosofie şi Teologie la Sfântul Augustin. 2009. [Philosophy and Theology at Saint Augustine]**,** Academia Romana Publishing House, Bucharest.

Collaborated and still collaborates with: "Philosophy Journal", "Revue Roumaine de Philosophie", "Studies of History of Romanian Philosophy", "The Romanian Journal of Bioethics", "European Journal of Science and Theology", "Journal for the Study of Religions and Ideologies".

Address: Prof. dr. Anton Adămuţ, Departament of Philosophy, Faculty of Philosophy and Social-Political Sciences, „A. I. Cuza" University, Iaşi, Romania. Email: antonadamut@yahoo.com, Bd. Carol I no. 11. 700506 Iasi, Romania.

Political Values – Between Contradiction and Compatibility

[Valorile politice – între contradicţie şi compatibilitate]

Professor Ph.D. Cristian BOCANCEA[1] [2]

Abstract[3]

The existence of community has always had an ideological support – placed in the social imagery and in the practices of government – which evokes (and invokes) supreme human goals: freedom, equality and prosperity. Each of these – seen as political values – lives its own tense history, from moments of glory to anthropological failure, seemingly certifying the fact that the limits of the human go way beyond the politicians' imagination. Each political value may be presented as belonging to the weaponry of the left or of the right, as (absolutely) necessary, sufficient and unique or, on the contrary, as possible, alternative and compatible with the others. Freedom, equality and prosperity seem to share between them the historical ages and the areas of civilisation, building specific identities for them. At the same time, they transcend time and space, claiming "the human" in its deepest meanings.

Keywords:

Political values, freedom, equality, prosperity.

[1] Professor Ph.D. Cristian BOCANCEA, „Petre Andrei" University from Iaşi, Email: acbocancea@yahoo.com.

[2] Keynote speaker at International Conference „Logos Universality Mentality Education Novelty" (Conferinţa Internaţională „Logos Universalitate Mentalitate Educaţie Noutate)

[3] Lucrarea a fost realizată cu sprijinul financiar al Universităţii "Petre Andrei" din Iaşi.

Introducere

Valorile politice sunt nişte „constructe filosofice", ce tind să descrie modul în care omul – cu toate determinativele lui naturale şi sociale – ar trebui să-şi ducă existenţa, deopotrivă ca individ şi ca membru al unei comunităţi. În istoria civilizaţiilor, valorile politice au jucat, încă din timpurile antice, rolul de „reper" al acţiunii politice. De exemplu, în concepţia lui Platon, o cetate ar fi trebuit să se nască şi să funcţioneze după principiul sau valoarea *dreptăţii*. În epoca modernă, filosofii au insistat pe valoarea *libertăţii*, concepută ca absenţă a constrângerilor politice şi religioase. Tot în perioada modernă, au proliferat şi alte valori politice, teoretizate în cadrul ideologiilor: *egalitatea*, din perspectiva economică a socialiştilor; *ordinea*, din perspectiva conservatorilor; *prosperitatea*, din perspectiva social-democraţilor etc.

Problema cea mai spinoasă a valorilor politice o reprezintă imposibilitatea de a le realiza pe toate, în egală măsură şi concomitent, în cadrul unei societăţi. Pentru a atinge plenitudinea uneia dintre valori, se impune necesarmente sacrificarea parţială (sau chiar totală) a celorlalte. Din acest motiv, constatăm că fiecare societate (ca şi fiecare curent ideologic) acordă întâietate unei valori politice, în detrimentul celorlalte valori, cărora le atribuie o importanţă secundară. Aşa se face că, în planul valorilor politice, apar diverse ierarhizări sau ordonări în funcţie de „prioritatea istorică". În acest sens, Isaiah Berlin remarca: „Este adevărat că a oferi unor oameni în zdrenţe, analfabeţi, nehrăniţi sau slăbiţi de boală, drepturi politice sau garanţii împotriva ingerinţei statului în viaţa lor privată înseamnă a-ţi bate joc de ei. Înainte de a înţelege semnificaţia unei sporiri a propriei libertăţi şi de a se bucura de folosirea ei, aceşti oameni au nevoie de îngrijiri medicale şi de educaţie. Ce este libertatea pentru cei care nu pot face uz de ea?" (1996). La fel ne-am putea întreba: la ce bun să ţi se ofere condiţii de egalitate economică sau de ordine socială, dacă ţi se interzice să gândeşti liber, să-ţi gestionezi nestingherit viaţa privată?

Concluzia filosofică cea mai rezonabilă este aceea că o societate e cu atât mai propice dezvoltării omului cu cât reuşeşte să-i ofere „doze potrivite" din toate marile valori politice.

Libertatea – înainte de toate

În timpurile moderne, odată cu schimbările petrecute în economie (naşterea pieţei libere, având ca promotor clasa burgheză) şi în cultură (graţie Renaşterii, Reformei şi Iluminismului), treburile politice n-au mai fost doar apanajul unei elite nobiliare şi ecleziastice, ci au început să preocupe categorii precum burghezia, muncitorimea şi chiar ţărănimea. Conştiente de importanţa politicii în viaţa lor cotidiană, aceste categorii sociale au căutat să promoveze valori sau idealuri politice care să exprime interesele lor cele mai de seamă. În acest context, modernitatea s-a manifestat ca un adevărat „cult al libertăţii".

De ce a fost libertatea reperul esenţial al epocii moderne? După mai mult de un mileniu de dominaţie monarhică, acompaniată de rigorismul dogmelor creştine, precum şi după ce spaţiul european devenise unul al barierelor economice de tot felul, era firesc să se facă simţită o revendicare a libertăţii: în plan politic, spiritual şi economic. Această revendicare apare în mediile burgheze, susţinătoare ale ideologiei liberale. Pentru liberali, libertatea este valoarea politică supremă, din două motive: a) din ea decurg toate celelalte; b) nu are nevoie de justificare, fiind o valoare în sine, un drept natural primordial (Strauss, 1986). Altfel spus, în absenţa libertăţii, nu este posibilă realizarea niciunei alte valori, decât în mod trunchiat şi dăunător fiinţei umane. Orice acţiune politică sau de alt gen care elimină libertatea reprezintă o siluire a fiinţei umane, făcând viaţa aproape insuportabilă.

Realităţile vieţii cotidiene abundă, însă, în exemple de limitare sau de negare a libertăţii. De fapt, descrierea obiectivă a situaţiei omului în societate nu conducea la ideea de libertate, ci la o multitudine de constrângeri: divine, naturale, sociale şi morale, politice şi juridice. Practic, omul nu este niciodată liber, ci are doar mici spaţii de librtate, în uriaşa ţesătură a constrângerilor. Conştienţi de acest lucru, filosofii moderni vor adopta o atitudine idealistă, radicală şi „metaforică" în raport cu libertatea: în loc să-i recunoască limitele practice, o vor absolutiza în plan teoretic, afirmând că libertatea este o caracteristică „primordială" şi esenţială a naturii umane, în timp ce constrângerile sunt doar secundare, derivate şi subordonate scopului realizării libertăţii.

Faţă de o asemenea poziţionare excesivă şi periculoasă, unii gânditori moderni au ţinut să spună că, în fapt, omul nu are nevoie doar

de libertate: ordinea, securitatea personală, dreptatea sunt şi ele lucruri fără de care nu poţi trăi. Mai mult, atunci când libertatea nu e rezonabil exercitată, ea poate deveni profund dăunătoare. Edmund Burke (2000) – părintele conservatorismului – sublinia că libertatea trebuie judecată după efectele la care conduce, adică după rezultatele ei sociale; căci omul îşi poate folosi libertatea deopotrivă pentru a face binele şi răul, pentru a construi sau pentru a distruge. Totul depinde de modul în care e utilizată, de modul în care se împacă cu celelalte caracteristici ale umanului.

Observăm, astfel, că valoarea libertăţii este tratată ca fapt esenţial al naturii umane. Dar, de-a lungul epocii moderne, natura umană a fost caracterizată destul de diferit de la un filosof la altul, fapt care a generat mai multe proiecţii liberale în veacul Luminilor şi în secolul al XIX-lea. Fondul comun al ideilor liberale despre natura umană îl găsim în teoriile şcolii dreptului natural, care afirmă că există o lege universală ce guvernează toate popoarele, facându-i pe toţi indivizii liberi şi egali din naştere. În mod natural, toţi indivizii au nişte drepturi inalienabile, cum ar fi dreptul la viaţă, la libertate, la proprietate şi la fericire. În principiu, oamenii sunt capabili să recunoască şi să-şi exercite aceste drepturi. Capacitatea de a trăi conform propriei naturi este explicată, însă, în mod diferit de curentele filosofice numite *raţionalism* şi *empirism*. Raţionalismul consideră că oamenii sunt capabili să trăiască liberi deoarece sunt fiinţe raţionale; empirismul consideră că, de cele mai multe ori, oamenii au pasiuni şi dorinţe care le tulbură raţiunea; dar cu toate acestea ei pot să-şi stăpânească pornirile, dacă apare o motivaţie demnă de urmat.

Cele două concepţii despre natura umană şi despre modul în care individul îşi asumă libertatea au generat două filosofii liberale distincte. În spaţiul raţionalist continental, libertatea (privită în relaţie nemijlocită cu dezrobirea omului de religie şi obscurantism) este înţeleasă ca un efort comunitar de factură educaţională, pentru a-i învăţa pe oameni cum să-şi utilizeze puterile raţiunii. Pentru raţionalişti, libertatea nu se află *ab initio* şi implicit în natura umană, ci ea se cucereşte pas cu pas, printr-un efort de "luminare" a poporului. În mediul anglo-saxon, marcat de empirism, libertatea nu este o afacere publică, ci una strict individuală, de aici rezultând faptul că autoritatea politică nu trebuie să se amestece in viaţa particulară a individului.

În acelaşi context al explicării sensurilor libertăţii, trebuie să evocăm distincţia operată de filosoful francez Benjamin Constant (1997).

În opinia sa, în *polis*-ul antic aveam de-a face cu o libertate-participare: cetăţeanul „stresat" de constrângerile vieţii familiale (private) îşi dobândea libertatea prin „evadarea" în piaţa publică, unde participa la dezbaterea treburilor cetăţii; individul epocii moderne – copleşit de controlul spaţiului public, operat de către monarhia absolutistă şi de către Biserică – se „refugiază" în spaţiul vieţii private (familie, afacere proprie, cultură), unde are pretenţia ca statul să nu se amestece. Aceasta este ideea modernă de libertate, înţeleasă ca non-ingerinţă.

Pe aceste baze, în epoca modernă s-a conturat concepţia potrivit căreia libertatea înseamnă înlăturarea oricărui obstacol din calea omului în efortul său de realizare a propriilor interese şi a fericirii. Obstacolele identificate de filosofi erau: tradiţiile, sistemul dependenţelor feudale, religia şi prejudecăţile de tot felul. Dacă aceste bariere ar putea fi înlăturate din calea fericirii, s-ar putea ca omul să-şi aleagă nestingherit propria cale în viaţă.

Totuşi, libertatea de a face tot ceea ce crezi necesar pentru a fi fericit nu este un drept absolut şi nelimitat. Filosofi precum John Stuart Mill (2005) au ajuns la concluzia că fiecare individ trebuie să aibă deplina libertate de a face tot ce doreşte, numai în măsura în care nu dăunează cu nimic celorlalţi. Dezbătând problema limitelor libertăţii, modernii au operat distincţia între libertatea negativă şi cea pozitivă. Libertatea negativă înseamnă absenţa constrângerilor – din partea statului sau a altor indivizi). Dar absenţa constrângerilor în realizarea scopului pe care ţi-l propui nu e decât o condiţie a reuşitei, nu şi o garanţie. Din acest motiv, gândirea modernă a lansat conceptul mai „generos" de libertate pozitivă. Aceasta înseamnă asigurarea condiţiilor pentru ca oamenii să poată face ceea ce vor, respectând totodată libertatea celorlalţi; altfel spus: fiecare să poată face ceea ce vrea, dar nu fiecare să poată face *orice* vrea.

Distincţia dintre libertatea negativă şi cea pozitivă antrenează viziuni diferite asupra funcţiilor statului în societate. În primul caz, statului i se cere o atitudine de non-ingerinţă, acţiunile sale fiind limitate la împiedicarea exercitării libertăţii cu efecte negative pentru ceilalţi oameni. În al doilea caz, statului i se cere o atitudine intervenţionistă, compensatorie, pentru ca şi oamenii lipsiţi de resurse şi oportunităţi să ajungă, totuşi, la împlinirea de sine.

Aceeaşi distincţie dintre „negativ" şi „pozitiv" conduce şi la o altă dispută importantă a filosofiei moderne: poate fi redusă libertatea la

aspectul ei formal (absenţa constrângerilor explicite, directe) sau trebuie extinsă la dimensiunea „autenticităţii"? Libertatea formală este totuna cu cea negativă; ea este, însă, doar aparentă. Libertatea autentică înseamnă ceva mai mult: capacitatea de a decide asupra propriului tău destin, fără a fi manipulat de forţe oculte, fără a fi victima unor constrângeri indirecte (lipsa de educaţie şi de informare, precaritatea resurselor etc.). Potrivit lui Adrian-Paul Iliescu „problema libertăţii nu este rezolvată şi închisă, prin simpla garantare a libertăţii negative: asigurarea condiţiilor-cadru pentru manifestarea liberă a personalităţii rămâne o mare sarcină a oricărei societăţi" (2002).

Egalitatea, dar nu egalitarismul

Lumea modernă nu s-a remarcat doar prin apetitul pentru libertate, ci şi printr-o repetată proclamare a ideii de egalitate, din diferite perspective. Afirmarea egalităţii ca valoare socială şi politică a fost o reacţie la complicatul sistem de inegalităţi şi privilegii, creat şi consolidat de-a lungul Evului mediu, sistem care devenise problematic de justificat, deopotrivă din punct de vedere teologic şi filosofic. După marile descoperiri geografice – care au prilejuit contactul Occidentului cu Lumea Nouă, cu viaţa tribală a amerindienilor, bazată pe un anume fel de egalitate –, au apărut tot mai frecvente interogaţii privitoare la originea şi legitimitatea inegalităţii dintre oameni. Aşa cum s-au petrecut lucrurile şi în privinţa libertăţii, ideea egalităţii a ajuns să fie afirmată, prin contrast cu inegalităţile manifestate la tot pasul, într-un mod oarecum exagerat.

Tradiţionalismul politic încetăţenise ideea că oamenii nu sunt şi nu pot fi egali, câtă vreme există între ei diferenţe mari de înzestrare genetică, de educaţie, de avere şi de merite. Pentru tradiţionalişti, a-i face egali pe oameni echivala cu negarea realităţii şi cu subminarea întregului sistem social. Gânditorii moderni au încercat să dizloce această perspectivă asupra lumii, pornind de la afirmaţia că oamenii se nasc egali (această egalitate fiind consfinţită, astfel, de Dumnezeu; sau de „natură" – pentru cei mai puţin religioşi).

Egalitatea „de la Dumnezeu" sau „naturală" era însă doar una teoretică; în realitate, inegalităţile de tot felul aveau consistenţă. Atunci, cum puteau modernii să promoveze egalitatea? Această problemă a devenit una crucială în dezbaterile filosofice şi juridice ale vremii, soluţia

propusă fiind aceea a tratamentului egal sau nediscriminatoriu în raport cu legile, cu obligaţiile morale şi cu drepturile politice. Egalitatea este privită astfel nu în mod *descriptiv*, ca o stare de fapt, ci *prescriptiv* – ca ceea ce e bine de făcut, adică de tratat oamenii în mod egal, în toate privinţele în care ar trebui să fie egali.

Filosofia modernă se va întreba sub ce aspect trebuie să admitem egalitatea oamenilor şi în ce planuri ale vieţii trebuie să acceptăm inegalitatea. În ce privinţa sunt şi trebuie să fie "egali"? Sub care aspecte nu trebuie să fie egali, egalitatea având chiar un caracter dăunător?

Teoria cea mai puţin controversată afirmă că egalitatea trebuie să opereze în domeniul juridic: oamenii trebuie trataţi egal de către justiţie; nimeni nu e „deasupra legii"; nimeni nu trebuie tratat mai dur decât prevede legea. De aici, egalitatea a fost proiectată şi în plan politic: drept egal la liberă exprimare a opiniilor; drept de vot (după formula „un om – un vot"). Toate curentele de gândire admit, aşadar, egalitatea civilă (cetăţenească), ce presupune egalitate juridică, a drepturilor şi obligaţiilor cetăţeneşti, a drepturilor şi obligaţiilor morale.

În contextul Revoluţiei franceze, curentul politic de stânga a reclamat faptul că starea oamenilor simpli nu s-a îmbunătăţit cu nimic după căderea absolutismului. În realitate, *egalitatea de fapt* a cetăţenilor nu s-a realizat. Nu se putea vorbi despre exercitarea libertăţilor, câtă vreme oamenii trăiau în sărăcie cruntă. Ideologii de dreapta – liberalii – au replicat că Revoluţia nici nu-şi propusese să realizeze egalitatea economică şi socială, aceasta neputând constitui obiectul unei politici de stat. Aşa s-a lansat dezbaterea despre domeniile în care ar putea să opereze valoarea egalităţii.

Adepţii stângii au argumentat că egalitatea juridică şi politică rămâne formală şi superficială, în absenţa celei economice şi sociale: dacă nu ai bani, timp şi informaţie, nu poţi să te adresezi eficient justiţiei; nu poţi nici să-ţi exerciţi drepturile politice (care presupun şi ele nişte „costuri de oportunitate"). Din alt unghi, stânga mai argumentează că doar inegalităţile izvorâte din diferenţa de merite între oameni sunt justificate, în timp ce inegalităţile întâmplătoare (de genul: a moşteni avere; a profita de „accidente" ale pieţei) nu au o justificare raţională. În fine, până şi principiul egalităţii şanselor este practic anulat, în condiţiile în care unii oameni se nasc în bogăţie, iar alţii în sărăcie. De aceea s-a insistat pe ideea că, măcar în materie de acces la educaţie, egalitatea ar trebui susţinută prin

intervenţie publică (gratuităţi, ajutoare şi burse pentru cei săraci, dar capabili).

Adversarii egalitarismului îşi susţin poziţia cu următoarele argumente:

a) Este incorect să asociezi ideea de inegalitate justă cu cea de merit, pentru că nu totdeauna meritul stă la baza performanţei. Desigur, meritul e privit ca efort întreprins pentru a atinge un rezultat; dar rezultatul depinde mult şi de şansă. Cu eforturi egale, se poate ajunge la rezultate inegale.

b) Societatea nu deţine resursele pentru a-şi permite să asigure egalitatea economică, întrucât o asemenea încercare ar duce la necesitatea compensării tuturor inegalităţilor care nu se bazează pe merite personale.

c) Politica de „compensare" a inegalităţilor economice ar pune statul în poziţia de a abandona imparţialitatea şi de a se comporta discriminatoriu: pe unii i-ar ajuta material, iar altora le-ar percepe impozite mai mari. Aşa ar dispărea egalitatea în faţa legilor.

d) Egalitarismul, cu exigenţa lui de redistribuire a bogăţiei, face din stat o instanţă aproape divină, care decide pe cine şi în ce măsură să ajute. Or, o asemenea politică atacă direct baza concurenţială a societăţii şi, în ultimă instanţă, neagă însăşi libertatea indivizilor.

e) Discuţia despre egalitate aduce deseori exemple despre modul în care este distribuită bogăţia în cadrul unei naţiuni, spunându-se că statul ar trebui să facă ceva pentru a modifica situaţia în care o minoritate dispune de majoritatea avuţiei naţionale. Or, o asemenea abordare este incorectă, în opinia lui Robert Nozick (1997). Problema reală este dacă respectiva distribuţie a fost sau nu rezultatul unui proces legitim.

f) Acelaşi Robert Nozick critică şi teoria egalitaristă potrivit căreia viaţa e ca o cursă, în care toţi aleargă pentru un premiu, iar în cadrul cursei unii pornesc din poziţii privilegiate (mai aproape de sosire). În primul rând, viaţa nu e o astfel de cursă generală şi unitară. În al doilea rând, ideea de a egaliza poziţiile de start este şi ea absurdă, pentru că presupune a lua nişte lucruri care aparţin legitim cuiva şi a le atribui altor persoane, care nu au vreun drept legitim asupra lor.

Concluzia gânditorilor de dreapta este aceea că egalitatea de şanse trebuie înţeleasă doar ca absenţă a discriminărilor (de rasă, sex, religie, vârstă, naţionalitate etc.), nu şi ca egalizare a posibilităţilor practice sau a resurselor. Totuşi, în lumea contemporană, ideea egalităţii economice are

un succes destul de mare, nu atât în varianta ei radicală, cât în „prelucrarea" moderată care pleacă de la observaţia că, acolo unde există discrepanţe economice severe, este ameninţată stabilitatea societăţii şi chiar democraţia.

Prosperitatea – pe cât posibil

Din antichitatea chineză, gândirea politică păstrează o poveste filosofică despre condiţiile bunei guvernări şi despre ierarhia acestora. Astfel, întrebat de către împărat ce lucruri trebuie să aibă în vedere un bun conducător, înţeleptul îi răspunde: pacea, buna administrare, încrederea poporului în dreptatea administrată de împărat şi prosperitatea. Solicitat să elimine pe rând câte unul din lucrurile enumerate, astfel încât să nu fie periclitată, totuşi, stăpânirea, filosoful spune că stăpânul se poate lipsi în primul rând de armată, dacă resursele statului s-ar împuţina peste măsură; în locul unei armate permanente, ar putea ridica la oaste, în caz de nevoie, pe oamenii simpli, interesaţi de apărarea vieţii familiilor lor, a păcii şi tradiţiilor. În al doilea rând, ar putea renunţa la „armata" de slujbaşi din administraţie. Al treilea lucru sacrificat ar fi prosperitatea, căci oamenii sunt obişnuiţi să treacă prin greutăţi economice. Un singur lucru ne trebuie să lipsească: încrederea oamenilor în dreptatea înfăptuită de împărat. Abia când le dispare încrederea, statul este pe cale a se prăbuşi.

Peste mai bine de 2000 de ani, filosoful francez Julien Freund (1965) relua această poveste, în contextul în care trata elementele constitutive ale Binelui public, pe care este chemat să-l realizeze orice guvernământ, indiferent de timpul istoric, de aria de civilizaţie sau de regimul politic. În opinia lui Freund, Binele public înseamnă dintotdeauna aceleaşi trei lucruri: securitatea externă, concordia interioară şi, pe cât posibil, prosperitatea comunităţii.

O asemenea viziune asupra rostului autorităţii indică faptul că valoarea politică a prosperităţii este prezentă dintotdeauna şi pretutindeni, numai că importanţa sa în sistemul valorilor comunităţii nu este primordială. Şi anticii şi contemporanii sunt de acord că prosperitatea e un lucru necesar, dar nu unul capital. Pe de altă parte, realităţile istorice ne oferă destule exemple de revoluţii sau de alte schimbări politice importante stimulate de absenţa prosperităţii (Revoluţia franceză de la

1789, ca şi Revoluţia română de la 1989, indică sărăcia drept cauză importantă a revoltei maselor).

În aceste condiţii, când e greu de apreciat rolul prosperităţii în menţinerea echilibrului social, vom încerca să examinăm principalele teorii politice despre prosperitate şi proiecţiile lor în ideologiile moderne şi contemporane. Astfel, vom identifica două mari pespective asupra proprietăţii: individualismu şi comunitarismul.

Teoriile individualiste se originează în liberalismul modern, care apreciază că performanţa economică ţine de muncă, de spiritul întreprinzător, apetitul pentru risc şi egoism. De la *Tratatele despre cârmuire* ale lui Locke (1960) sau de la *Avuţia naţiunilor* a lui Adam Smith, reţinem ideea că munca instituie proprietatea, iar proprietatea privată face diferenţa legitimă între bogaţi şi săraci. Prosperitatea generală sau binele public nu rezultă din mărinimia capitalistului, ci din egoismul lui. După spusele lui Smith, brutarul, măcelarul şi berarul (ca figuri generice ale capitalistului), voind să se îmbogăţească, vor trebui să producă şi să vândă cât mai multă marfă; dar acţiunea lor economică egoistă de căutare a prosperităţii personale îi va determina să angajeze forţă de muncă, să vândă la preţuri competitive şi să producă mărfuri de calitate. Or, toate aceste lucruri dictate de „legile" pieţei concurenţiale sunt nu numai mijloace de îmbogăţire ale capitalistului, ci şi elemente de bine public.

Conservatorismul va întări această idee de sorginte liberală, arătând nu numai că prosperitatea are drept sursă efortul individual, ci şi că prosperitatea generală a unei societăţi se bazează pe viciile private (Bernard Mandeville, *Fabula albinelor*). De asemenea, neoconservatorismul contemporan va insista asupra faptului că prosperitatea şi sărăcia ţin exclusiv de capacităţile şi de voinţa individului, iar nu de vreo „oportunitate socială". Astfel, fostul preşedinte american Ronald Reagan afirma că „sărăcia nu este o problemă politică"! Deşi aparent revoltătoare această idee, ea spune, în esenţă, că inegalităţile economice dintre oameni nu au cauze politice, ci cauze individuale: cine nu vrea să muncească se complace în sărăcie. De aceea statul nu trebuie să procedeze la redistribuiri autoritare ale prosperităţii, căci aşa nu face decât să stimuleze lenea.

Filosofii cu vederi de stânga vor afirma exact opusul: bogăţia unora şi sărăcia altora rezultă din inegalităţi sociale care nu au de-a face cu „performanţele individuale"; întocmirile sociale şi politice favorizează o minoritate şi îi transformă pe cei mulţi în sclavi, exploataţi, deposedaţi.

Multe valori umane se pierd, din cauza lipsei oportunităţilor, pe când unii modeşti intelectual şi moral ajung în vârful societăţii, graţie şansei de a se fi născut în bogăţie. Din acest motiv, o dreaptă putere politică trebuie să corecteze nedreptăţile acumulate în societate, redistribuind averea.

Redistribuirea (egalizarea) prosperităţii prin mijloace politice este imaginată în trei variante:

a) utopiile propun o societate a muncii şi a consumului în comun, în austeritate şi egalitate;

b) socialismul revoluţionar marxist şi cel de tip sovietic propun desfiinţarea proprietăţii private şi însărcinarea statului cu organizarea producţiei şi a distribuţiei, pentru a realiza remunerarea fiecăruia „după cantitatea, calitatea şi importanţa socială a muncii depuse", precum şi pentru a asigura condiţii minime de trai pentru toţi cei ce nu pot munci; această politică s-a materializat în aşa-numitul „stat socialist al bunăstării"; în fapt, acesta a realizat o egalizare a cetăţenilor, dar nu în sensul prosperităţii, ci al sărăciei.

c) social-democraţia consideră că prosperitatea poate fi produsă în cadrul sistemului capitalist, de către economia privată şi de către întreprinderi de stat sau cu proprietate mixtă. Odată produsă în condiţiile economiei de piaţă, prosperitatea trebuie redistribuită prin politici fiscale şi sociale (impozitarea progresivă a veniturilor şi susţinerea – prin banii astfel obţinuţi – a unor proiecte sociale, a lucrărilor de infrastructură de interes general, a educaţiei şi sănătăţii publice, a subvenţiilor pentru agricultură, transporturi etc.). O viziune apropiată găsim şi în doctrina creştin-democrată, ce promovează conceptul de „economie socială de piaţă".

În ultimele decenii, problema prosperităţii a depăşit cadrul politicilor de nivel naţional, devenind o chestiune de „echitate mondială". Astfel, multe cercuri economice şi intelectuale vorbesc despre faptul că lumea e scindată între naţiuni bogate (din emisfera nordică) şi naţiuni sărace (din sud), primele exploatându-le pe cele din urmă. Din acest motiv, ar exista o „datorie morală" a lumii bogate de a ajuta naţiunile sărace în crearea condiţiilor dezvoltări durabile, autosusţinute, inclusiv ale prosperităţii.

Concluzii

Între dezbaterile filosofice şi zbaterile vieţii cotidiene, valorile politice încearcă să se definească drept repere existenţiale sau idealuri demne de urmat. Ele structurează scopul fundamental al politicului din toate timpurile şi din toate regimurile; angajează interese şi determină sacrificii; îmblânzesc lumea sau o aruncă în plasa maniheismului. Uneori se „suportă" reciproc, alteori se exclud. Niciodată nu lasă, însă, lumea fără o iluzie dominantă – fie aceea a libertăţii, fie a egalităţii, fie a prosperităţii.

References

Berlin, I. (1996) *Patru eseuri despre libertate*, Bucureşti: Editura Humanitas.

Bocancea, C. (2002) *Istoria ideilor politice de la antici la moderni*, Polirom, Iaşi.

Burke, E. (2000) *Reflecţii asupra Revoluţiei din Franţa*, Bucureşti: Editura Nemira.

Constant, B. (1997) *Despre libertate la antici şi la moderni,* Iaşi: Institutul European.

Freund, J. (1965) *L'Essence du politique*, Paris: Éditions Sirey.

Iliescu, A.-P. (2002) *Introducere în politologie*, Bucureşti: Editura All.

Iliescu, A.-P., Solcan, M.-R. (editori) (1994) *Limitele puterii*, Editura ALL, Bucureşti.

Locke, J. (1960) *Two Treatises of Government*, Cambridge University Press.

Mill, J.- S. (2005) *Despre libertate*, Bucureşti: Editura Humanitas.

Nozick, R. (1997) *Anarhie, Stat şi Utopie*, Bucureşti: Editura Humanitas.

Strauss, L., (1986) *Droit naturel et histoire*, Paris: Flammarion.

Date despre Autor

Cristian BOCANCEA (n. 1966) is a University Professor who has a PhD in Political Science (Université des Sciences Sociales Toulouse I) and also a PhD in Philosophy ("Al. I. Cuza" University of Iaşi). He holds courses of *Political ideas and ideologies* and *Constitutional Law* at the "Petre Andrei" University of Iaşi. Among the main books he has published we mention: *La Roumanie du communisme au post-communisme* (L'Harmattan, Paris, 1998), *Meandrele democraţiei. Tranziţia politică la români – Meanders of Democracy. Political transition in Romania* (Polirom, Iaşi, 2002), *Istoria ideilor politice de la antici la moderni – History of political ideas from the ancient to the modern* (Polirom, Iaşi, 2002).

Continous Creation Theme în Leibnizian Essays of Theodicy

[Tema creaţiei continue în *Eseurile de teodicee* ale lui Leibniz]

Professor Ph.D. Marius DUMITRESCU [1] [2]

Abstract

In his Essays of theodicy, Gottfried Wilhelm von Leibniz presents an exciting theory according to which there is a multitude of possible worlds. What would appear to Descartes, from the standpoint of hyperbolic doubt, as something meaningless, just because it is probably, for the philosopher from Hanover it becomes the keystone of his entire philosophy. Supposition that „there could be" an infinity of possible will lead to the idea that God always will choose, according to its perfection, the best of all possible worlds. As we will sin, God has to intervene in order to preserve the best of all possible worlds. Constant intervention of God is conditioned by our free will and by the new contexts rising from free elections of the people. Thus, contrary to the deist theory, Leibniz advocates the theory of permanent intervention of Deity in Creation, or in other words, He makes a continuous Creation.

Keywords:

Leibniz, Creation, God, possible worlds.

[1] Professor Ph.D. Marius DUMITRESCU, Faculty of Philosophy and social-political Sciences within „Al.I. Cuza" University from Iaşi, Email Address: dumitrescu.marius66@yahoo.com

[2] Keynote speaker at International Conference „Logos Universality Mentality Education Novelty" (Conferinţa Internaţională „Logos Universalitate Mentalitate Educaţie Noutate)

Introducere

Cuvântul „teodicee" a fost introdus în filosofie de G. W. Leibniz odată cu tipărirea titlului lucrării *Essais de Theodicée sur la Bonté de Dieu, la Liberté de l'Homme et l'Origine du Mal* în 1710, an în care apare şi *Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge,* avându-l ca autor pe George Berkeley. Deşi definiţia termenului şi chiar termenul ca atare nu mai apar în cuprinsul *Eseurilor,* semnificaţia poate fi căutată în etimologia acestuia, întrucât provine din două cuvinte greceşti: *theos* (zeu) şi *dike* (justiţie, dreptate, judecată) (Râmbu, 1997: 5).

Leibniz a dorit să realizeze o cosmologie conformă cu ideile filosofilor naturii care dominau întreaga filosofie, dar şi toate ramurile ştiinţei secolului al XVII-lea. Steven Nadler leagă ideile filosofice ale lui Leibniz de prietenia acestuia cu Malebranche şi Arnauld, pe care filosoful german i-a întâlnit în timpul şederii sale la Paris în anii 1670. În 1674, Malebranche, matematician şi fizician la rândul său - ce studiase legile ce guvernează mişcarea -, dar înainte de toate un teolog, a publicat primul său volum din monumentala lucrare *De la recherche de la Vérité*, care a devenit curând apreciată pe scena filosofică. În această lucrare, Malebranche doreşte să demonstreze absoluta dependenţă de Dumnezeu a creaturilor din toate domeniile de existenţă. Cel mai puternic argument al lui Malebranche derivă din presupoziţiile tradiţionale teologice şi filosofice despre relaţia lui Dumnezeu cu creaţia sa. Conform acestui principiu, Dumnezeu nu a creat doar lumea şi a apoi a lăsat-o independentă de orice acţiune divină, ci Dumnezeu continuă să dorească existenţa ei. Mişcarea sau repausul corpurilor se datorează puterii cauzale continue a lui Dumnezeu; corpurile create nu au o eficacitate cauzală prin ele însele de a se mişca pe ele sau pe alte corpuri. Publicarea *De la recherche* a stârnit discuţii aprinse în cercurile intelectuale de la Paris şi se pare că în perioada anilor 1675-1676 Leibniz s-a întâlnit cu Malebranche la Maison de l'Oratoire din Paris, unde au discutat despre materie, spaţiu şi mişcare. A urmat o prietenie de patruzeci de ani între cei doi, perioadă în care au avut dezbateri despre natura universului, fiecare venind cu argumentele proprii despre legile naturii, despre înţelegerea corectă a libertăţii divine şi umane, şi mai ales despre faptul dacă lumea noastră este sau nu cea mai bună dintre toate lumile posibile (Nadler, 2010: 44-51).

A doua persoană ce a avut influenţă asupra concepţiei filosofice leibniziene a fost părintele Arnauld, care în acei ani, anii păcii papei Clement al IX-lea, era recunoscut ca purtătorul de cuvânt al Bisericii Catolice din Franţa împotriva Calviniştilor. Leibniz a purtat cu părintele Arnauld o lungă corespondenţă prin intermediul căreia îi cerea părerea asupra diferitelor idei şi concepte filosofice declarându-se bucuros să aibă opinia acestuia.

Michael Heller afirmă însă că, deşi Leibniz este considerat un rival al lui Newton, de fapt, din lucrările celor doi oameni de ştiinţă, se poate observa că cei doi au lucrat se pare „umăr la umăr" în aproape toate domeniile, dintre care cel mai cunoscut este cel al matematicii, unde au făcut descoperiri simultane. Pe de altă parte însă, Leibniz a folosit ideile newtoniene despre forţele fizice şi le-a aplicat în filosofia sa, căci pentru gânditorul din Hanovra lumea este dinamică şi forţa (înţeleasă în sens metafizic) este conceptul fundamental al mecanicii leibniziene fiind materia primă a lumii sale. Dinamica lumii lui Leibniz se extinde dincolo de acea lume şi îşi are sursa în Dumnezeu (Heller, 2011:61).

De obicei, se consideră însă că Leibniz a fost legat mai mult de scrierile lui Descartes, ale cărui lucrări le-a căutat cu asiduitate în toate marile capitale europene pe care le-a vizitat.

Metodă

Întrucât eu însumi sunt un post-cartesian, în lucrarea de faţă voi folosi în mare măsură metoda deductivă a lui Descartes pentru a identifica pilonii ideatici care se prezintă într-o „manieră clară şi distinctă" în *Eseuri de teodicee* şi pe baza lor, printr-o amplificare hermeneutică, voi încerca să descopăr tema creaţiei continue.

În primul capitol al acestei lucrări voi cerceta posibilele influenţe rosicruciene asupra filosofiei leibniziene, voi continua cu capitolul doi, în care voi încerca să găsesc eventuale dovezi ale corespondenţei dintre credinţă şi raţiune în *Eseurile de teodicee*, apoi, în capitolul trei, voi analiza modul în care filosoful din Hanovra demonstrează că arta combinatorie este un atribut al lui Dumnezeu pe baza căruia El alege această lume din toate celelalte posibile, dar totodată o menţine prin intervenţia sa continuă. În capitolul patru investighez posibilele motive ce l-au determinat pe Leibniz să scrie şi să publice *Eseurile de teodicee.* În concluzii,

voi sublinia modelul original de gândire al filosofului german cu privire la Creaţie.

1. Influenţele mişcării rosicruciene asupra filosofiei leibniziene

Secolul al XVII-lea începe cu convingerea pesimistă că lumea se află într-o stare inalterabilă de declin şi că în curând va veni Apocalipsa, cu atât mai mult cu cât anul Fiarei, 1666, era atât de aproape. Şi totuşi sfârşitul de veac va aduce un mare optimism. Alchimiştii, hermeticienii, kabbaliştii şi-au unit forţele pentru a promova optimismul prin intermediul ideilor iluministe ce au condus la progresul nelimitat al ştiinţei şi la dezvoltarea unei noi imagini a omului.

1.1. Istoricul înfiinţării Frăţiei

Mişcarea rosicruciană a fost unul din contributorii cei mai fecunzi la progresul ştiinţelor, dar, pe de altă parte, este una dintre cele mai mari enigme ale istoriei. Francis Yates a realizat un studiu pertinent şi de mare întindere asupra a ceea ce ea a numit „Iluminismul rosicrucian" al secolului XVII timpuriu. Această perioadă a fost una a unei intense anxietăţii mileraniste apărute pe fondul previziunilor sfârşitului lumii.

La începutul secolului XVII, se anunţa înfiinţarea unei Frăţii ce deţinea învăţături secrete pe care le punea în slujba unui scop considerat nobil, anume acela de a reforma lumea, fapt ce a stârnit mare entuziasm în întreaga Europă. Iniţiatorul mişcării ar fi fost Christian Rosencreutz, al cărui an de naştere era 1378 şi despre care se credea că a trăit 106 ani, respectiv că a murit în magicul an 1484. Primele documente despre Frăţie au fost publicate însă în 1614 (*Fama Fraternitas*) şi în 1615 (*Confessio Fraternitas*). Un an mai târziu a apărut o altă lucrare: *Nunta alchimică a lui Christian Rosencreutz,* de data aceasta având un autor cunoscut, Johann Valentin Andreae. Toate cele trei lucrări prezintă legendele despre Rosencreutz şi Fraţii săi. *Fama* prezintă îndeosebi călătoriile fratelui Rosencreutz, care a fost un medic şi a călătorit în Orientul Mijlociu, unde a discutat cu oameni înţelepţi, turci şi arabi. Cea mai dramatică scenă prezentă în *Fama* este cea a descrierii criptei sale. Manifestul afirmă că în 1604, respectiv la 120 de ani distanţă, s-a descoperit mormântul său ce nu era luminat de Soarele ceresc, ci de un soare intern, şi în loc de mormânt

era un altar. Yates afirmă că toate aceste manifeste încifrau anumite mesaje. Ea spune că deschiderea uşii mormântului simbolizează de fapt deschiderea unei "porţi" în Europa, inaugurează calea spre cunoaştere. Existenţa acelui soare interior trebuie văzută fie ca o comoară nepreţuită, fie ca o experienţă lăuntrică (Yates, 1998: 64). Probabil că acesta era mesajul din moment ce, începând cu acei ani, a devenit tot mai evidentă existenţa unei mişcări filosofice şi religioase complexe şi care i-a avut ca membri pe Bacon, Descartes, Newton, Leibniz etc. Prin intermediul Fraţilor, această mişcare dorea „*reforma ştiinţelor şi a lumii*", şi se pare că a avut o influenţă puternică mai ales asupra întregului secol XVII (Sédir, 2010: 55). Rezonanţele milenariste erau clare: o epocă a lumii o lua de la capăt, începea alta, radical deosebită, care avea să aducă lumea la starea în care o găsise Adam şi care era totodată Vârsta de aur. Astfel, în *Confessio*, reforma generală este considerată ca prevestind „un mare influx de adevăr şi de lumină" (Yates, 1998: 75-76).

1.2. Simbolurile Frăţiei rosicruciene

Membrii societăţii sunt uniţi prin secret şi prin anumite reguli. Ei învaţă toate ştiinţele, dar în special medicina şi pretind că şi-au însuşit cunoaşterea tradiţională a egiptenilor, chaldeenilor şi a altor antici. Ei au fost numiţi Nemuritorii, Illuminati, Fraţii Invizibili şi se semnează cu iniţialele F.R.C. Există o întreagă dezbatere despre semnificaţia celor trei litere. Unii spun că ar reprezenta *Fratus Roris Cocti,* deoarece se credea că piatra filosofală este rezultatul amestecului picăturilor de rouă întrucât denumirea ar proveni din alăturarea a două cuvinte latine: *Ros*, Roua, considerată cel mai bun solvent al aurului, şi *Crucis,* Crucea, simbolul pentru lumină în chimie. Prin urmare, lumina este aur rarefiat şi de aici apare şi numele. Un rosicrucian este deci cel care prin rouă caută lumina (aurul) (Salverte, 1855: 220). Se pare însă că Fraţii nu atribuiau alchimiei decât un rol secundar în cadrul ştiinţelor lor secrete şi deci nu se poate atribui această simbolistică numelui Frăţiei. Cea mai recunoscută presupunere ar fi că denumirea corectă a Frăţiei este *Fratenitas Roseae Crucis* (Aczel, 2008: 332) şi semnifică împletirea armonioasă a frumuseţii, vieţii şi iubirii cu credinţa (Sédir, 2010: 46), întrucât iniţialele societăţii pot fi interpretate şi în corelaţie cu simbolurile cu care se legitimează: trandafirul şi crucea.

1.3. A fost sau nu Leibniz un rosicrucian?

Controversa continuă asupra posibilei asocieri a lui Leibniz la mişcarea rosicruciană este datorată, se pare, faptului că această Frăţie lucrează în secret. Unii autori cred că Leibniz ar fi venit în contact cu rosicrucienii în tinereţea sa pe când se afla la Nürnberg (Aczel, 2008), alţii că ar fi pătruns într-un astfel de cerc doar spre bătrâneţe. Oricum, operele sale dovedesc faptul că ştiinţa sa are multe din elementele rosicruciane, în special tehnicile kabbalistice ale manipulării numeric-lingvistice şi ale calculului matematic, despre care el credea că sunt instrumente valoroase în dezvoltarea gândirii matematice complexe (Scuchard, 1998: 84-85).

De fapt, încă de mic, Leibniz a iubit matematica şi arta combinatorie pe care le folosea pentru a descifra, cu uşurinţă, diferite coduri secrete. El şi-a folosit această aptitudine nu numai în domeniul numerelor, dar şi în cel al cuvintelor. Leibniz era îndrăgostit de tot ce avea un aer misterios, ascuns, interzis (Aczel, 2008: 322). Tocmai această pasiune l-a condus probabil pe matematicianul german să îmbrăţişeze idealurile Frăţiei – aceasta fiind o societate care ascundea atât de multe secrete. Student fiind, Leibniz a devenit interesat, la fel ca şi Descartes înaintea lui, de opera unui mistic al secolului al XIII-lea, Ramon Lull. Acesta se preocupase de arta combinatorie şi codifica concepte prin combinaţiile de litere însemnate pe nişte discuri. Leibniz, matematician talentat, a dezvoltat această tehnică într-o teorie matematică şi a publicat-o în 1666, sub titlul *De arte combinatoria* (Aczel, 2008: 327) De altfel, anul 1666, considerat iniţial, datorită semnificaţiei numerologice a numărului 6 repetat de 3 ori, a fi numărul Bestiei, a devenit în fapt *annus mirabilis* (anul miraculos sau anul miracolelor) deoarece, cu excepţia Marelui incendiu al Londrei de la 1 Septembrie, în acel an au lipsit de fapt mari calamităţi în Anglia şi s-a considerat că totul s-a datorat intervenţiei miraculoase a lui Dumnezeu. Pe de altă parte, 1666 este numit anul miraculos şi pentru că în scrierea lui cu cifre romane se regăsesc toate numeralele în ordine: MDCLXVI. În plus, a fost anul în care Newton a formulat ideile de bază ale operei sale, inclusiv teoria matematică a „fluxiunilor" (acum numită calculul diferenţial), legile mişcării şi ale gravitaţiei şi teoria opticii. Thomas Hobbes a publicat în acelaşi an a sa *De principiis et ratiocinatione geometrarum,* iar Molière a pus în scenă *La Misanthrope.*

Gottfried Wilhelm von Leibniz a fost probabil ultimul "*uomo universale*" în manieră renascentistă, deşi trăia deja în epoca modernă. Avea preocupări filosofice, teologice, filologice şi istorice, era instruit în drept, avea talent deosebit în matematică şi fizică, avea cunoştinţe teoretice din medicină şi era interesat de politică.

Un om cu preocupări intelectuale atât de diverse nu putea să nu iubească "oraşul luminilor". Ajuns la Paris în 1672, la vârsta de 26 de ani, ca absolvent al facultăţii de filosofie şi apoi a celei de drept, tânărul german a descoperit operele lui Descartes şi început să le citească cu asiduitate, pentru ca în următorii ani să încerce pe orice cale achiziţionarea şi a scrierilor nepublicate ale filosofului francez, ce era de altfel şi matematician ca şi Leibniz. El descoperă în sfârşit scrierile secrete ale lui Descartes în 1676 la Claude Clerselier pe care-l roagă să-i permită a le citi. Ceea ce poate presupunea doar, i s-a adeverit. Descartes fusese rosicrucian, căci în *Preambul* acesta notase: „*Dedicat, încă o dată, erudiţilor cărturari din lumea întreagă, şi îndeosebi lui G.F.R.C.*" din care Leibniz a înţeles că Descartes îşi dedica întreaga muncă secretă Frăţiei Rosa-Cruce din Germania.

Desprinsă din atmosfera alchimiştilor de la sfârşitul Evului mediu, mişcarea rosicruciană era interesată de tot ceea ce ţinea de studiul cosmosului şi de înţelegerea naturii lui complexe, în care lucrurile nu sunt independente şi izolate în identităţi abstracte ca în logica noţiunilor a lui Aristotel, ci amestecate, parcurgând permanente procese de transmutaţii, ce marchează treceri de la o calitate la alta. Fascinat el însuşi de idealurile mişcării roza-cruciene, la care aderase aşa cum am spus încă din 1666, Leibniz încearcă să refacă opera pierdută a lui Descartes prin manuscrisele de la Hanovra şi astfel înţelege mai bine legile ce guvernează această societate secretă. Roza, care reprezintă studiul naturii, ştiinţa, raţiunea, stă alături de credinţă, simbolizată de Cruce. Roza-crucianul se consideră un om superior, a cărui credinţă este conformă cu raţiunea, un om pentru care cercetarea ştiinţifică, adevărul natural şi credinţa nu numai că nu sunt incompatibile, ci se şi presupun reciproc, iar studiul naturii era o cale sigură în vederea înţelegerii perfecţiunii divine.

2. Dovezi ale corespondenţei raţiune-credinţă

Leibniz hotărăşte că ceea ce iniţiase filosofia cartesiană trebuia continuat, respectiv era necesară găsirea unei corespondenţe între credinţă şi raţiune întrucât „*lumina raţiunii nu-i un dar de la Dumnezeu în mai mică măsură decât acela al revelaţiei*" (Leibniz, 1997: 61).

2.1. Sistemul armoniei prestabilite

În acord cu abilităţile sale matematice excepţionale, Leibniz concepe sistemul de *armonie generală prestabilită* conform căruia domeniul cauzelor eficiente din lumea materială şi domeniul cauzelor finale din lumea spirituală sunt corespondente sau „paralele" (Leibniz, 1997: 226). Lumea posedă coerenţă, fondată pe ceea ce Leibniz va numi principiul raţiunii suficiente ce face ca lucrurile să se deruleze urmând o anumită ordine precisă, prestabilită.

Dacă Dumnezeu este „arhitectul suprem" care coordonează tot ceea ce se derulează în univers, atunci cum de există răul, din moment ce Dumnezeu este bun şi înţelept?

Întrucât autorul ei stăpânea, după cum bine se ştie, arta diplomaţiei, *Teodiceea* leibniziană apelează strategic la autoritatea filosofilor şi a teologilor luterani, catolici şi reformaţi pentru a-i convinge pe cititori de adevărurile filosofiei sale. După ce aduce în scenă o multitudine de teorii de sorginte dualistă, în care binele şi răul sunt considerate a fi principii egale ca realitate (Leibniz, 1997: 155-170), filosoful german va iniţia o perspectivă mult mai complexă asupra prezenţei răului în lume. Leibniz consideră că perfecţiunea Divină, aşa cum o demonstraseră Anselm şi Descartes, este condiţia raţională, suficientă şi necesară a bunătăţii lui Dumnezeu. Creştinismul, spre deosebire de păgânism unde Divinitatea se impunea numai prin forţă, aduce în scenă ideea unui Dumnezeu Bun, garant al faptului că trăim în cea mai bună dintre lumile posibile. Dacă Divinitatea este bună, obligatoriu trăim în cea mai bună lume posibilă, iar răul nu poate avea decât o singură sursă şi anume deciziile imperfecte ale oamenilor. Natura noastră finită face ca, de cele mai multe ori, alegerile să fie imperfecte, purtătoare de germeni ai corupţiei, ai răului. Pentru Leibniz, la originea răului se află, în spirit augustinian, „*imperfecţiunea originară*" (Leibniz, 1997: 175) ce se găseşte în natura umană. Omul este cel mai mare paradox al cosmosului: o fiinţă

liberă şi conştientă - precum Divinitatea, dar în acelaşi timp - finită şi, prin aceasta, condiţionată de propriul egoism limitativ la acţiuni care sunt, de multe ori, incompatibile cu programul creatorului.

2.2. Definiţii ale răului

Dacă pentru vechii greci în cutia Pandorei nu a mai rămas decât speranţa, creştinii au descoperit, prin Christos, faptul tulburător că Dumnezeu este bun, iar răul şi abisurile existenţiale nu le deschid decât oamenii prin deciziile lor libere. Răul este o chestiune personală, binele - una cosmică. A crede că Dumnezeu este bun este şansa spre corecţie, spre progresul moral.

În contextul naturii răului, al cărui autor este omul, Leibniz identifică trei tipuri de rău (Leibniz, 1997: 100).

Răul metafizic este implicit creaţiei şi constă într-o condiţie inferioară pe care o are aceasta în raport cu creatorul. Este cauza principală a revoltei îngerilor şi a păcatului originar. Răul metafizic se originează în credinţa existenţei unui creator transcendent al lumii.

Răul fizic este reprezentat de suferinţa creaturilor care, la un moment dat, îşi pierd *conatus*- ul şi mor, el fiind o consecinţă a păcatului originar.

Răul moral este reprezentat de ispita permanentă a omului de a încălca poruncile divine.

Răul metafizic este necesar şi izvorăşte din natura creaţiei, răul fizic şi răul moral nu au fost necesare şi de aceea prin Iisus există perspectiva recuperării condiţiei iniţiale dinaintea păcatului originar.

2.3. Adevăruri necesare şi adevăruri contingente

Problema răului trimite în mod iminent la libertatea de alegere. În acest sens, Leibniz este fascinat de existenţa a două tipuri de adevăruri: cele necesare şi cele contingente. Adevărurile necesare, cum sunt cele din matematică sau logică, sunt întotdeauna adevărate, nu pot fi negate de Dumnezeu, iar contrariul lor aduce cu el contradicţia (Leibniz, 1997: 107). Adevărurile ce depind de experienţă sunt contingente. „*Adevărul că mâine eu voi scrie*", chiar dacă este prevăzut de către Dumnezeu, are o necesitate ipotetică şi nu una absolută, consideră filosoful german (Leibniz, 1997:

107-108). Mai ales când sunt cu referinţă la viitor, adevărurile ne pun în situaţia alegerii: „*putem alege să scriem sau să nu scriem*", iar alegerile creează, cel puţin ca posibilitate, existenţa liberului arbitru.

2.4. Teoria liberului arbitru

Având ca fundament teoria adevărurilor contingente, Leibniz va formula, într-o manieră, destul de ambiguă totuşi, teoria liberului arbitru. „Pe scurt, sunt de părere că voinţa e mereu mai înclinată spre decizia pe care o ia, dar nu se află niciodată în necesitatea de a o lua. Este sigur că va lua această decizie, dar nu este de loc necesar să o facă, după cum spune celebrul dicton: *Astra inclinant, non necessitant* (*Astrele influenţează, nu impun*)" (Leibniz, 1997: 110). Încercând să îmbine ideea de predestinare cu aceea de liber arbitru, filosoful de la Hanovra dezvoltă în *Eseuri de teodicee* o teorie conform căreia omul este constrâns de foarte mulţi factori exteriori şi chiar interiori, ce ţin de natura sa particulară, în a lua decizii, dar, în ultimă instanţă, nici unul dintre aceşti factori nu determină în chip necesar decizia. Leibniz plasează decizia la nivelul Eului metafizic, urmând drumul cartesian al priorităţii nivelului lui res cogitans, a Eului cugetător pur, eliberat prin îndoiala de tip hiperbolă de orice fel de condiţionare empirică. Astfel, dualismul devine cheia pentru înţelegerea naturii liberului arbitru. Dacă Eul ar fi fost doar unul psihologic, legat strict de lumea sensibilă prin simţuri şi imaginaţie, nu am fi putut vorbi de liber arbitru, ci de o existenţă extatică în faţa naturii asemenea celorlalte vieţuitoare. Leibniz a cedat, chiar dacă a încercat prin toată filosofia sa să depăşească dualismul, în faţa marii provocări a teoriei liberului arbitru ce impune o viziune în care Eul nu este necesar condiţionat de factori externi, rămânând o instanţă autonomă, o veritabilă substanţă, capabilă de liberă alegere. Intervenţia divină se limitează doar la alegera unei lumi dintr-o infinitate de lumi posibile. „Prin urmare, nici adevărurile viitoare în sine, oricât de sigure ar fi ele, nici previziunea infailibilă a lui Dumnezeu, nici predestinarea cauzelor şi nici cea a decretelor lui Dumnezeu nu distrug nicidecum contingenţa şi libertatea….. Ceea ce este contingent şi liber rămâne astfel şi sub decretele lui Dumnezeu, şi sub previziune" (Leibniz, 1997: 114). Adevărurile contingente sunt de fapt elementul esenţial al creaţiei. Dacă în creaţie ar fi fost numai adevăruri necesare, Dumnezeu ar fi creat o altă divinitate, la fel de perfectă ca el. „Căci există

în suflet nu numai o serie de percepţii distincte, care-i conferă suveranitate, ci şi o suită de percepţii confuze sau pasiuni, care îl transformă în sclav… Dacă nu ar avea decât percepţii clare, sufletul ar fi o divinitate". Imperfecţiunea fiinţei umane este semnalată şi în dualitatea naturii ei formată din suflet şi corp. Un suflet care se apropie de perfecţiune îşi domină corpul; la polul opus, un suflet imperfect, cu percepţii confuze, este sclavul propriului corp, fiind dominat de pasiunile ce se nasc din reprezentările corporale (Leibniz, 1997: 119).

Bertrand Russell, care de formaţie este logician, nu a putut să nu observe contradicţia dintre teoria leibniziană din *Monadologie* şi cea din *Eseuri de teodicee*, între un Leibniz adept al teoriei liberului arbitru şi unul mai mult înclinat spre un monism mistic de factură spinozistă (Russel, 2005: 97-110).

Redăm în continare una dintre cele mai importante idei ale *Eseurilor de teodicee* preluată de Leibniz de la Malebranche (Leibniz, 1997: 204) aşa cum apare ea în text: „ E adevărat că atunci când vrem un lucru, vrem întru câtva şi tot ceea ce este legat de el în mod necesar." Este admirabil cum se împleteşte în acest fragment libertatea umană, ce ţine de interioritate, cu acele „capcane" nevăzute ale necesităţii pe care le guvernează Divinitatea.

Întrebându-se asupra factorilor care determină actele de voliţie, Leibniz constata: „Căci indiferent dacă actul de a vrea ne este imprimat de o cauză exterioară sau îl producem noi înşine, rămâne la fel de adevărat că vrem şi că simţim ceea ce vrem. Actele noastre de voinţă ne plac infinit de mult" (Leibniz, 1997: 253). Alegerile sunt condiţionate de natura particulară a fiecărui om; ele pun omul în contact cu necesitatea, îl scot din interioritatea sa şi îl plasează în contextele lumii exterioare pe care însă, din nefericire, le înţelege extrem de puţin.

Odată descoperită ideea libertăţii de alegere, Leibniz simte nevoia să se detaşeze de concepţiile necesitariste radicale aşa cum apăreau ele la Hobbes sau Spinoza. De pe_poziţiile unui materialism accentuat, Hobbes subordona întreaga realitate unor legi ce guvernează de la nivelul lumii anorganice şi până la nivelul vieţii umane dominată de principiul luptei pentru putere. Spinoza, plasându-se în arealul unui panteism naturalist, identifica pe Dumnezeu cu substanţa sau natura, considerând absolut totul ca fiind o derulare necesară a unei unice voinţe ce aparţine doar lui Dumnezeu.

3. *Ars combinatoria* şi cea mai bună dintre lumile posibile

Filosoful de la Hanovra aduce în scenă o teorie extrem de incitantă, conform căreia ar exista o *multitudine de lumi posibile*. Această concepţie îşi are probabil rădăcinile într-o lucrare mult mai veche a sa: *Dissertatio de arte combinatoria*, în care Leibniz este fascinat de multitudinile de combinaţii posibile.

3.1. Ce este şi cum funcţionează arta combinatorie

Ideea principală a lucrării *Dissertatio* era aceea a realizării unui „alfabet" al gândirii umane conform căruia toate conceptele nu sunt altceva decât combinaţii ale unui număr relativ mic de concepte simple, aşa cum dintr-o combinaţie de litere rezultă un cuvânt. Urmează că toate adevărurile pot fi exprimate prin combinaţii potrivite ale conceptelor. Leibniz vede logica sa ca parte a activităţii combinatorii, pe care el o atribuie atât lui Dumnezeu, cât şi oamenilor în calitate de „creaturi". În *Dissertatio de arte combinatoria*, filosoful german arată cum dintr-o combinaţie a conceptelor simple pot rezulta concepte complexe şi cum conceptele aritmetice complexe pot fi scrise sub forma unor combinaţii de concepte elementare. Conform lui Leibniz, arta combinatorie este o ştiinţă generală şi obiectivul ei este să surprindă cele mai generale legi ale gândirii. În acest mod, scopul logicii lui era să cuprindă toate posibilităţile sau toate conceptele inteligibile formate în înţelesul lui Dumnezeu. Prin urmare, *Dissertatio* constă atât în arta descoperirii de noi concepte şi propoziţii, cât şi în arta lămuririi valorii lor de adevăr. Prin agregarea acelor elemente care pot varia la infinit, metoda combinatorică putea fi aplicată nu numai în aritmetică, ci şi în alte domenii ca metafizica, fizica, jurisprudenţa, teologie (Cottingham, 1998: 93).

3.2. Activitatea combinatorie ca atribut al lui Dumnezeu

„Coloana vertebrală" a *Teodiceei* leibniziene este doctrina conform căreia trăim în „cea mai bună din toate lumile posibile". Deoarece Dumnezeu este omnipotent, omnivolent şi întrucât El, în calitate de arhitect al lumii, alege această lume din toate celelalte posibile, înseamnă că această lume trebuie să fie bună, de fapt trebuie să fie cea mai bună dintre toate lumile posibile.

O lume posibilă este o lume care nu contravine legilor logice. Ceea ce pentru Descartes ar părea, de pe poziţiile îndoielii de tip hiperbolă, un lucru lipsit de semnificaţie, tocmai prin faptul că este probabil, pentru filosoful din Hanovra devine cheia de boltă a întregii lui filosofii.

Supoziţia că „ar putea exista" o infinitate de lumi posibile se metamorfozează în *Eseuri de teodicee* într-un soi de certitudine. Se naşte un nou principiu, inspirat, totuşi, din ideea carteziană a liberei creaţii a adevărurilor eterne de către Dumnezeu, ce va aduce, în prim plan, ideea libertăţii pe care o posedă Creatorul în a alege, conform cu perfecţiunea sa, întotdeauna cea mai bună din lumile posibile. O astfel de lume nu poate fi lipsită de liberul arbitru al omului, deci de un oarecare grad de rău produs de alegerile oamenilor. În spiritul *Teodiceei*, în *cea mai bună dintre lumile posibile răul trebuie să fie necesar*, fiind rezultatul direct al faptului că oamenii, chiar dacă sunt fiinţe imperfecte, au fost înzestraţi cu libertate.

3.3. Intervenţia Divină pentru a păstra cea mai bună dintre lumile posibile

Partea finală a *Eseurilor* este dedicată tocmai faptului că, asumând prin preştiinţă faptul că vom păcătui, Dumnezeu trebuie să intervină pentru a păstra cea mai bună din lumile posibile. Bunăoară, păcatul originar recheamă în chip imperios venirea fiului. Intervenţia permanentă a lui Dumnezeu este condiţionată de liberul nostru arbitru, de contextele noi pe care le oferă alegerile libere ale oamenilor. Contrar teoriei deiste, îmbrăţişată de Newton, care considera că după actul creaţiei Dumnezeu s-ar fi retras din lume, Leibniz este adeptul teoriei intervenţiei permanente a Divinităţii în creaţie sau, altfel spus, al creaţiei continue. Este datoria lui Dumnezeu, în calitate de fiinţă perfectă, să vegheze ca lumea creată de El să fie cea mai bună dintre toate lumile posibile. În cadrul lumilor posibile, omul posedă libertatea de a alege între mai multe drumuri. Întotdeauna ne aflăm în faţa unui Y pitagoreic, ce separă un drum mai bun de unul mai rău, dar, indiferent de alegerile oamenilor, Dumnezeu va veghea în permanenţă ca să trăim în cea mai bună dintre toate lumile posibile.

Contradicţia dintre alegerile umane şi cele pe care le face Divinitatea pot părea de neînţeles chiar pentru cei mai înţelepţi muritori, cum este preotul templului lui Apollo de la Delphi, care cere lămurire lui Pallas pentru condiţia jalnică pe care oracolul i-a rezervat-o lui Sextus

Tarquinius (Leibniz, 1997: 304). Există o infinitate de lumi posibile şi o infinitate de Sextuşi. Ceea ce va vedea preotul iniţiat va fi faptul că, cu cât viaţa lui Sextus va deveni mai bună, lumea, în ansamblul său, se va transforma din rău în mai rău. Pallas îi va explica preotului că răul este infinit, existând o infinitate de lumi mai rele, cea mai bună lume fiind în vârful unei piramide de lumi, unică în desăvârşirea ei. Răul unor oameni nu este deci întâmplător, ci în vederea unui bine mai mare la scară cosmică. Întâlnim astfel o idee ce va fi prezentă şi în cadrul filosofiei istoriei a lui Hegel, care susţine necesitatea răului în lume în vederea unui bine mai mare, pe care numai o viziune istorică asupra destinului omenirii îl poate surprinde. Acceptarea răului în vederea unui bine universal nu poate fi observată de omul concret, particular, al cărui intelect este finit, decât numai printr-un exerciţiu excepţional al spiritului ce se apleacă asupra istoriei lungi în care poate surprinde devenirea în marea ei desfăşurare, dincolo de disperarea născută din suferinţa milioanelor de victime ale necesităţii.

3.4. Corespondenţa credinţă - raţiune

Leibniz consideră că trăim în cea mai bună dintre toate lumile posibile deoarece există un paralelism între credinţă şi raţiune. Modul în care Leibniz a realizat corespondenţa dintre credinţă şi raţiune poate fi schematizat în manieră sintetică după cum urmează:

Acte ale credinţei	Argumente raţionale in sprijinul credinţelor
1. Convingerea că Dumnezeu este bun	O fiinţă perfectă nu poate face rău căci ar fi un semn de imperfecţiune (argumentul ideii de perfecţiune e preluat de la Anselm şi Descartes).
2. Credinţa în existenţa Sfintei Treimi	Voinţa, intelectul şi existenţa - calităţi ale Divinităţii
3. Atotputernicia divină	Omniscienţa este condiţionată de infinitatea intelectului, omnipotenţa de infinitatea voinţei

4. Credinţa că omul este alcătuit după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu	Omul posedă voinţă, intelect şi existenţă la fel ca şi Dumnezeu
5. Credinţa în păcatul originar	Sursa răului este imperfecţiunea umană – intelectul şi existenţa finită în pofida unei voinţe infinite
6. Credinţa în liberul arbitru	Decizia se ia întotdeauna în interiorul omului, chiar dacă este condiţionată de factori exteriori.
7. Trăim în cea mai bună din lumile posibile	Creatorul perfect nu putea alege din infinitatea de lumi posibile decât pe cea mai bună.
8. Creaţia este permanentă	Dacă omul are liber arbitru şi este imperfect, deciziile lui vor afecta creaţia. Dumnezeu este dator să intervină pentru a realiza cea mai bună dintre lumile posibile.
9. Răul este o pedeapsă	Răul este o corecţie pe care Divinitatea este datoare să o facă pentru a păstra cea mai bună dintre lumile posibile.
10. Dumnezeu iubeşte lumea	Iubirea lui Dumnezeu a făcut ca lumea să nu dispară până acum, în pofida răutăţii umane născută din imperfecţiune. Dumnezeu se oglindeşte în lume.

4. De ce *Eseuri de Teodicee*?

Leibniz a avut mai multe raţiuni pentru a elabora *Eseurile de teodicee*. Mai întâi, el trăia deja din plin efectele primei globalizări, realizată de marile descoperiri geografice din secolul al XVI – lea, ce au deschis noi căi de comerţ spre toată lumea. Prin urmare, a devenit tot mai acută nevoia unei unificări religioase, iar Raţiunea, chiar dacă pare paradoxal, avea nobila misiune să o realizeze. Un prim succes al acestei nobile misiuni era să-i aducă la masa tratativelor pe catolici şi pe protestanţi. Procesul complex prin care religia protestantă se raţionaliza, evident împotriva discursului ei iniţial, a condus la apariţia filosofiei clasice germane. În

această perspectivă ideatică, Immanuel Kant va elabora o carte semnificativă fie şi prin titlul ei: *Religia în limitele raţiunii.* Recent, cartea a fost tradusă în limba română accentuându-se caracterul restrictiv al discursului religios, la ceea ce raţiunea poate accepta, ataşându-se un: „doar în limitele raţiunii".

Un alt motiv pentru care Leibniz a scris *Eseurile de teodicee* a fost acela de a combate şi corecta, într-o manieră discretă, principiul lui Descartes - respectiv Cogito-ul - , în miezul căruia se găsea de fapt acel celebru Eu (*Je*) cartezian. În prefaţa ediţiei în limba franceză a *Principiilor,* filosoful francez a menţionat că principiul său nu este o abstracţie lipsită de un conţinut real, aşa cum este Binele lui Platon sau Fiinţa la Aristotel, ci *Eul,* în calitate de principiu, este unul real, găzduit în Eul psihologic al fiecărui individ. Leibniz nu va accepta prioritatea absolută a Eului pe care îl subordonează *monadei monadelor*, *supremului monarh* sau *arhitect al lumii*, într-un cuvânt lui Dumnezeu înţeles ca un principiu real, dar la o scară net superioară Eului cartezian. Universul lui Leibniz este unul al *conatus*-ului, al energiilor pe care Dumnezeu le patronează, impunând tuturor lucrurilor ordinea sau armonia prestabilită prin simpla sa prezenţă. În filosofia lui Descartes, poate mai aproape de spiritul scolastic, Dumnezeu este văzut mai mult ca o condiţie de inteligibilitate şi perfecţie de care lumea are nevoie.

5. Concluzii

În *Eseurile de teodicee*, Dumnezeu nu mai este o realitate strict pasivă ce lasă omului facultatea de a alege şi acţiona, ci El intervine în creaţie, întrucât este datoria Sa să se asigure, în permanenţă, că lumea actuală este *cea mai bună dintre lumile posibile.*

Leibniz a fost fascinat de cultura franceză din vremea lui Ludovic al XIV-lea, astfel că a trebuit să adapteze protestantismul, în care credea, unui catolicism pe care îl acceptase prin intermediul culturii franceze. În spiritul unui veritabil ecumenism al celor două religii, protestantă şi catolică, autorul *Eseurilor* va îmbina într-o manieră regală ideea de predestinare sau predeterminare divină cu aceea de libertate şi liber arbitru, construindu-se un model original de gândire în care Dumnezeu şi creaţia nu sunt separaţi, precum în viziunea deistă. Din contră, tocmai

pentru că este o fiinţă perfectă, Creatorul trebuie să vegheze în permanenţă pentru ca întreaga Sa creaţie să-i oglindească măreţia.

References

Aczel, A. D. (2008) *Însemnările secrete ale lui Descartes*, Bucureşti: Editura Nemira & Co.

Cottingham, J. (1998) *Raţionaliştii: Descartes, Spinoza, Leibniz*, Bucureşti: Editura Humanitas.

Heller, M. (2011) *Philosophy in Science: An historical Introduction*, Germany: Springer.

Leibniz, G.W. (1997) Eseuri de teodicee, Iaşi: Editura Polirom.

Nadler, S. M. (2010) *The best of all possible worlds: a story of philosophers. God, and evil in the Age of Reason,* UK: Princeton University.

Râmbu, N. (1997) Studiu introductiv, in Leibniz, G. W. (ed.) *Eseuri de teodicee*, Iaşi: Editura Polirom.

Russell, B. (2005) *Istoria filosofiei occidentale*, vol II, Bucureşti: Editura Humanitas.

Salverte, E. (1855) *The Occult Sciences. The Philosophy of Magic, Prodigies, and Apparent Miracles,* New York: Harper & Brothers Publishers, available online at:

http://books.google.com/books?id=9TsAAAAYAAJ&pg=PA105&dq=6.%09The+Occult+Sciences.+The+Philosophy+of+Magic,+Prodigies,+and+Apparent+...+De+Eusebe+Salverte,+p.+221&hl=ro#v=onepage&q&f=false

Scuchard M. K. (1998) Leibniz, Benzelius, and Swedenborg: The Kabbalistic Roots of Swedish Illuminism, în Coudert, A. P., Popkin, R. H.,Weiner, G. M. (Eds.) *Leibniz, mysticism, and religion*, Kluwer Academic Publishers.

Sédir, P. (2010) *Istoria Rozacrucienilor*, Bucureşti: Editura Herald.

Yates, F. A. (1998) *Iluminismul Rosicrucian*, Bucureşti: Editura Humanitas.

Date despre Autor

Născut la 28 ianuarie 1966, Iaşi. Absolvent al Facultăţii de Istorie – Filosofie, secţia Filosofie – Istorie, 1989. Doctor în Filosofie din anul 1996. Profesor la Facultatea de Filosofie şi Ştiinţe Social - Politice, Universitatea „Al. I. Cuza", Iaşi. Secretar al „Asociaţiei de filosofie de limbă franceză din România" afiliată la A.S.P.L.F. Autor al cărţilor: *Descartes sau certitudinile îndoielii* (1996), *Ce se întâmplă când filosofia este luată în serios* (1999), *Dincolo de tainele filosofiei şi ale filosofilor* (2002), *Platon în oglinda timpului. Periplu în antropologia filosofică* (2003), *Alchimia devenirii umane* (2007). A publicat peste 40 de articole în reviste de specialitate din ţară şi străinătate. Coautor la volume colective in ţară şi străinătate, la edituri de prestigiu. Premiul Academiei Române (1996) pentru cartea: *Descartes sau certitudinile îndoielii.* Stagii de specializare la: Lille, Franţa (1994) şi Birmingham, Anglia (1996). Participări la reuniunile ştiinţifice internaţionale de la Strasbourg (1990), Lausanne (1994), Paris (1996), Boston (1998), Bologna (2000), Nice (2002), Nantes (2004) , Budapesta (2006), Lyon (2009), Veneţia (2010). Profesor invitat la Universitatea din Dijon, Franţa (2004). Conducător de doctorat în Filosofie.

Themes of the Extreme-Right Discourse in the French Interwar Journalistic Writings

[Teme ale Discursului Extremei-Drepte în Publicistica Franceză Interbelică]

Associate Professor Ph.D. Cristian SANDACHE [1] [2]

Abstract

The paper hightlights the common themes in the interwar journalistic writings discourse of the French Extreme-Right representatives, characters of great intellectual mobility, but dominated by ethnic-spiritual cliches and prejudices, assumed by them ina deliberate manner. A very complex and also controversial phenomenon, the ideological radicalism of right-wing is fought against with equal energy by the communist doctrine and by the liberal democratic model which had interpreted as threats to the identity of nations. Anti-Semitism is integrated part of this discourse, justified by the evil role atributed to Jewish people in orchestrating a hidden universal conspiracy, meant to confer it an absolute control over the christian civilization. Beyond these stylistics there was an amazing collective blindness that would lead in the years of World War II to Holocaust and terror against the Jewish people

Keywords:

Extreme-Right, France, Europe, anti-Semitism, anti-communism

[1] Associate Professor Ph.D. Cristian SANDACHE, „Mihail Kogălniceanu" University from Iaşi, Email: cristiansandache@yahoo.com, Phone: 0766432747.

[2] Keynote speaker at International Conference „Logos Universality Mentality Education Novelty" (Conferința Internațională „Logos Universalitate Mentalitate Educație Noutate)

I. INTRODUCERE

Unii istorici occidentali consideră că extrema-dreaptă europeană (cu principalele sale forme de manifestare-fascismul şi naţional-socialismul) a reprezentat marea surpriză politică a secolului al XX-lea (Allardyce, 1971:1).

Dificultăţile pe care abordarea unei asemenea teme le presupune (de ordin metodologic, interpretativ, dar şi psihologic), i-au determinat pe aceiaşi istorici să considere că problema fascistă (înţelească ca un model unificator pentru toate „ismele" de acest tip), ar fi reprezentat cea mai dificilă şi, probabil, cea mai importantă problemă istorică a timpului nostru (Laqueur, 1976; Sugar, 1971; Rees, 1984; Carsten, 1969; Faye, 1972; Hamilton, 1971). A rezuma manifestările extremei-drepte europene exclusiv la modelele-standard ilustrate de fascism şi naţional-socialism ar fi o eroare, un indiciu al predominanţei unor prejudecăţi care nu ar trebui să-şi aibă locul în cadrul unui demers ştiinţific. Ambiţia multitudinii de grupuscule din diferitele state europene de a-şi cristaliza propriile versiuni naţionale cultural-ideologice, care să se încadreze largului spectru al extremei-drepte, este o evidenţă.

Unii gânditori resping teza conform căreia extrema-dreaptă (cu întregul ei spectru specific) ar fi fost expresia unui accident al istoriei, care ar fi deturnat în mod tragic evoluţia societăţilor capitaliste europene, considerând, dimpotrivă, că aceasta aparţine experienţei istorice a Occidentului.

Omul de extremă-dreapta ar fi avut specificul său psihologic inconfundabil, diferenţiindu-se însă în funcţie de spaţiul istorico-geografic şi de experienţa identitară corespunzătoare acestuia. Societatea capitalistă, după ce generase decenii la rând prosperitate, echilibru, sentimentul împlinirii umane, se confrunta acum cu o succesiune de crize, valorile sale reprezentative fiind considerate de către anumite segmente sociale drept inutile, false, ori, pur şi simplu periculoase, generând un sentiment acut de înstrăinare.

Extrema-dreaptă ar fi fost de fapt o reacţie psihologică la stresul generat de însuşi monopolul lumii capitaliste, cu evantaiul său de atracţii, oportunităţi şi clişee comportamentale. O societate care părea că se închină tot mai mult „Viţelului de Aur" promovând hedonismul în artă, cultură şi viaţa cotidiană, lipsa de prejudecăţi, practicarea amorului liber,

punea, prin intermediul gânditorilor raţionalişti, unele dintre preceptele Bisericii, sub semnul îndoielii sau al deriziunii.

În opinia lui Erich Fromm, clasa de mijloc occidentală s-ar fi dovedit cel mai uşor penetrabilă de către un adevărat model sadomasochist, decriptat ca o atracţie ambivalentă pentru putere şi supunere (Allardyce, 1971: 30). Ea ar fi tânjit în secret după sentimentul de siguranţă născut din convingerea că o forţă socială ordonatoare, ar fi decis pentru fiecare, în mod echitabil şi ar fi direcţionat întreaga evoluţie a naţiunii spre mai binele dorit de către toţi. Apartenenţa la aceeaşi comunitate de sânge, limbă, tradiţie, s-a dovedit mai puternică decât credeau adepţii unui neocosmopolitism ce cultiva logica şi modernismul. Asemenea solidarităţilor tribale, adepţii noilor „isme"ale extremei-drepte vor simţi nevoia să se replieze în spatele unor imagini ale etnicităţii sau ale forţei autoritare, identificând în cele din urmă originea răului în democraţie, egalitarism, socialism sau comunism. Nu în ultimul rând, principiul frontierelor nu ar fi avut niciun fel de acoperire în planul realităţii, decât dacă ar fi reflectat o ordine reală, cu rădăcini în comunităţile naturale (Maissoneuve, 2002: 15).

Analiza noastră doreşte să surprindă unele dintre temele discursului publicistic specific extremei-drepte franceze interbelice, prin intermediul sensibilităţilor, obsesiilor şi formaţiei intelectuale a unora dintre reprezentanţii săi.

II. PERSONAJE, STILURI, REPREZENTĂRI

În 1932 Rene' de Planhol publica volumul *Le monde a l'envers* în care critica în mod furibund modernitatea cu tot ceea ce reprezenta această noţiune, pe care o echivala cu un adevărat blestem al umanităţii, autodefinindu-se unul dintre comentatorii vigilenţi, care atrag atenţia asupra presupusei degradări constante a societăţii franceze (Planhol, 1932). Literatura Franţei îi apărea ca fiind infestată de virusul evreităţii, pornografiei, prostului gust absolut şi se temea că în curând, ea nu va mai fi decît o colecţie de măşti estetice groteşti (Planhol, 1932: 195).

Nu altfel reacţionase Louis Ferdinand Celine, în paginile condamnabilei sale cărţi, *Bagatelles pour une massacre*, apărută în anul 1937. Aflăm aici o multitudine de reprezentări demonice ale evreului arhetipal, vinovat (în opinia autorului), de toate relele lumii. Celine părea că îşi

concentrase în creionarea acestor imagini întregul său talent excepţional, dar senzaţia predominantă era totuşi una şocantă şi dezagreabilă, pentru orice cititor raţional. Prozatorul francez (unul dintre marii stilişti novatori ai secolului 20) scria precum un halucinat, părând că doreşte să ucidă prin intermediul cuvintelor. În viziunea lui, evreul ar fi coagulat întreaga presupusă decadenţă a naţiunii franceze, fiind echivalat cu însuşi Diavolul, geniul distrugerii, capabil a condamna însăşi umanitatea la viciu şi dezonoare (Celine, 1937: 215-216; Birnbaum, 1993: 213).

Strigătele lui Celine nu mai aveau nimic omenesc în sonoritatea lor:

„Rasism mai întâi! Rasism mai presus de toate! De zece ori, de o mie de ori: rasism, rasism suprem, dezinfecţie, curăţenie, o singură rasă în Franţa: arianul".

La rândul său, Rene' de Planhol picta scena distrugerii integrale a clasei de mijloc franceze, condamnată definitiv la dispariţie, victimă a presupusului iudaism dizolvant, pe care l-ar fi purtat de generaţii în sine şi care ar fi erupt, în sfârşit, în chip fatal.

Un personaj controversat a fost Pierre Drieu La Rochelle, care în 1922 (când Benito Mussolini cucerea în Italia puterea politică) avea 29 de ani. Experienţa sa de fost combatant în tranşeele Primului Război Mondial îi schimbase fundamental sensul existenţei.

Rănit de trei ori, Drieu va fi în cele din urmă demobilizat, la 24 martie 1917. Moartea celui mai bun prieten, meschinăria agresivă a aşa-numitei normalităţi cotidiene, totul îl umplea de dezgust, într-o Franţă pe care o considera deja epuizată din punct de vedere spiritual, asemenea unei bătrâne ursuze măcinată de ani, care se încăpăţânează să nu moară, infestând atmosfera cu complexele sale maniacale.

Născut într-o familie burgheză, Drieu suferă în război un adevărat şoc, viaţa sa de până atunci apărându-i dintr-o dată asemănătoare unei farse, de o mediocritate cutremurătoare. Pe front, alternând între moarte, pândă, aşteptare, cruzime şi fraternitate, el îşi descoperă suflul autentic, se redescoperă pe sine, asemenea unui nou născut, brusc maturizat, abandonat pe un teritoriu al absurdului (Grover, 1979; Desanti, 1978). Oamenii pot fi şi altfel, eroici, privind moartea în ochi solidari în încercarea lor de a se menţine într-un echilibru precar, pe sârma nevăzută ce-i separă de întâlnirea cu strîmoşii. Căci, obsesia lui Drieu La Rochelle

pentru voluptatea atotcuprinzătoare a morţii, va constitui practic tema centrală a operei sale.

Cei care au murit pe câmpurile de luptă ale Primului Război Mondial sunt (în viziunea lui) cei mai buni fii ai naţiunii, tinerii care, în condiţii de pace, ar fi regenerat Franţa, scoţând-o din presupusa linişte prăfuită în care aceasta s-ar fi complăcut. Drieu nu se putea elibera de fantasmele frontului, de bătălia care se dădea în sufletul său, între chemarea morţii şi instinctele ancestrale. Va fi toată viaţa un dandy atipic, o combinaţie între un prinţ meditativ , de o ucigătoare tristeţe şi un receptacol al patimilor care-l vor împinge către cele mai insolite aventuri.

El va nota cu acea amărăciune caracteristică, faptul că demobilizaţii francezi ai Primului Război Mondial, s-ar fi trezit dintr-o dată îngrozitor de singuri, în mijlocul unei naţiuni care le-ar fi fost ostilă. Eroii şi sfinţii ar fi pierit în marele carnagiu, iar cei care ar fi trebuit să preia dela ei torţa speranţei, nu s-ar fi născut încă. Singura şansă a acestei generaţii a prezentului, aflată sub incidenţa cumplitului blestem al istoriei, ar fi fost reprezentată de însăşi tinereţea ei biologică, fluviul nestăvilit al dorinţei, elanurilor, iubirii, jertfei şi pătimirii. O parte a tineretului francez dezabuzat îşi va afla în Pierre Drieu La Rochelle vocea care-i va exprima cel mai fidel sensibilitatea...

Stângismul iniţial al lui Drieu se va metamorfoza (ca şi în cazul lui Mussolini) şi va căpăta atributele fascismului, un fascism care nu va renunţa însă la radicalismul socialist şi chiar la denumirea în sine de socialism francez. Drieu va defini de altfel fascismul, drept un socialism reformist..

Pesimismul de care nu s-a putut elibera niciodată, conferă acestei viziuni o coloratură romantică, sumbră, capabilă să fascineze asemenea unui cântec de sirenă o anumită categorie de tipologii, predispuse către un asemenea mesaj. Modelul spre care tindea era Evul Mediu, considerat de el ca fiind o epocă excepţională, aproape neverosimilă. Şi în acest context, Drieu La Rochelle distila totul prin filtrul sensibilităţii sale neobişnuite, imaginile rezultate fiind pe cât de grandioase, pe atât de iluzorii.

Franţa cavalerilor, a marilor catedrale şi a cruciadelor, unitatea simbolică a lumii creştine europene, demnitatea exemplară a eroului care merge senin pe drumul către mântuire, iată tot atâtea exemple pe care Drieu le va invoca în scrierile sale, asemenea unor nestemate nepreţuite.

Ele vor alcătui lumea lui ideală, imaginea care, asemenea chipului lui Narcis, putea fi doar zărită în oglinda apei, însă nu şi atinsă.

Epuizat de război, pustiit, spiritul poporului francez ar fi avut nevoie de o urgentă resuscitare, dar după un alt cod de valori. Drieu La Rochelle credea că-l aflase şi se va dezlănţui în scriitura sa, de o uimitoare imaginaţie lexicală, de o subiectivitate exasperantă, strălucitoare, amară...

În textele lui Drieu La Rochelle, relaţia dintre istorie şi geografie apare asemenea unei legături tainice, ele influenţându-se reciproc şi conferind naţiunilor haloul de împliniri, eşecuri sau frustrări colective, care au darul de a imprima în mentalitatea predominantă, atitudini şi reacţii specifice. Preocupat în egală măsură de literatură, religie, mistică şi sex, Drieu La Rochelle descoperă în anii 30' seducţia fascismului şi se va defini pe sine ca fascist, cu un sentiment al liniştii interioare de o mare acuitate. Va scrie cu violenţă şi nedreptate despre evrei, transmiţându-le imensul său dispreţ şi indirect, dispreţul unui segment al tineretului frustrat, care considera că dela 1789 încoace, Franţa n-ar fi încetat să decadă, datorită democraţiei care i-ar fi atacat sufletul, asemenea viermelui care transformă în metastaze fructul. Deriva lui Drieu La Rochelle devenea astfel, totală...

Robert Brassilach se individualizase printr-o scriitură de mare rafinament stilistic şi printr-o cultură umanistă vastă asimilată de timpuriu. Brasillach şi-a legat în special numele de colaborarea la publicaţia *Je suis Partout*, articolele sale fiind urmărite cu maxim interes de către segmente din ce în ce mai largi de cititori. Eseist, cronicar cinematografic, romancier, poet, acest talent excepţional va fi atras treptat spre fascism, în care vedea o revigorare a spiritualităţii franceze şi europene. Brasillach era un romantic întârziat, care privea cu o neîncredere din ce în ce mai mare provocările modernităţii, opunându-i cultul pământului natal, cu întreg ansamblul de simboluri ancestrale conexate acestei imagini. Energic, melancolic, visător, realist şi totuşi fantast, erudit preoce şi stilist redutabil, omul cultiva totodată , un anumit mister al personalităţii proprii.

Pentru el, democraţia reprezenta un adevărat blestem, întrucât, în numele ei, s-ar fi pregătit , în fapt, ruinarea Franţei. Numai că la Robert Brasillach, imaginea democraţiei se va identifica ulterior cu aceea a comunismului, alcătuind o stranie dualitate malefică. Armate de duşmani ar fi înaintat către inima Franţei, cu scopul de a-i distruge identitatea şi în consecinţă, revolta eseistului se amplifica. Omul de elevat gust literar se va transforma într-un pamfletar aspru şi nedrept, care loveşte în dreapta şi în

stânga, necruţând pe nimeni: conservatorii „imbecili", radicalii „vanduţi" pe câţiva arginţi, socialiştii cu presupuse ramificaţii internaţionale, comuniştii deveniţi sclavii lui Stalin (Dioudonnat, 1973: 258).

El nu dorea să demonstreze în mod aplicat unele acuze (cu atât mai puţin acolo unde se făcea referire la factorul iudaic), ci să oficieze, asemenea unui sacerdot, formulele dintotdeauna ale antisemitismului.

Brasillach n-a încetat să-şi uimească şi să-şi contrarieze contemporanii, pentru cp puţini dintre aceştia îşi puteau explica paradoxurile gandirii sale. Intelectualul cu solide lecturi din clasici, remarcabilul antologator al liricii greceşti, observatorul perspicace al avatarurilor fenomenului cinematografic, se arătase entuziasmat faţă de naţional-socialismul hitlerian şi nu ezita să proclame necesitatea unei revoluţii radicale în interiorul graniţelor Franţei, o mişcare capabilă a purifica odată pentru totdeauna ţara de întreg cortegiul tarelor care i-ar fi primejduit existenţa. Ce-i drept, Robert Brasillach respinsese mereu acuzaţiile care i se aduceau, referitoare la faptul că n-ar fi dorit decît o preluare necritică a modelelor Extremei-Drepte europene,. o simplă transplantare idologică a acestora în spaţiul public francez. A repetat până la sfârşitul vieţii că visa la un fascism de esenţă galică, netributar niciunei influenţe externe (De Boisdeffre, 1963: 206-207).

Săptămânalul *Je suis partout* (fondat în anul 1930) , va deveni principala tribună publicistică a grupării de intelectuali de coloratură fascistă, proveniţi de la *L'Action francaise*, spirite nelipsite de certe reuşite stilistice, personaje dinamice, cultivate, de o curiozitate debordantă, infatigabile însă în ceea ce priveşte atacurile la adresa democraţiei liberale, comunismului, evreităţii. Pierre Gaxotte, Maurice Bardeche, Georges Blond, Pierre Antoine Cousteau, Camille Fegy, Jean Fontenoy, Alain Laubreux, Henri Lebre, Lucien Rebatet- sunt doar câteva exemple în acest sens. Ca şi la Brasilach sau la Drieu La Rochelle, există şi în textele acestora, o exasperare universală, o voluptate a descrierii elementelor pe care ei le considerau ca fiind emblematice pentru iruperea Răului în lume. Neliniştea domină fiecare frază, atmosfera pendulează între incertitudine şi explozie umorală. Democraţia nu ar fi fost altceva decât paravanul dictaturii iudaice, încurajată în mod inconştient de către burghezia limitată, mediocră şi laşă personalizată de către imaginea domnului Homais-personajul lui Flaubert.

Frontul Popular ar fi echivalat cu un cal troian al comunismului, o excrescenţă canceroasă crescută în mod absurd în chiar interiorul organismului naţional francez. Pierre Gaxotte (care era mai presus de toate un istoric de mare autoritate) s-a angajat în creionarea de analize ale politicii internaţionale, căutând să demonstreze pericolul reprezentat de către statul sovietic şi militând pentru necesitatea izolării acestuia de către Occident. La rândul său, Antoine Cousteau punea semnul egalităţii între antisovietism şi antisemitism. Unii istorici ai fenomenului extremei-drepte franceze consideră că naţionalismul profesat de către gruparea din jurul publicaţiei *Je suis partout* amintea ca fond de radicalitatea instinctelor iacobine (Dioudonnat, 1973: 231).

Conceptul de *revoluţie naţională* era folosit destul de frecvent, el nefiind însă altceva decât un echivalent al fascismului, gândit însă într-o paradigmă care se dorea compatibilă cu etnicitatea franceză. Acest tip de revoluţie era ostilă internaţionalismului, milita pentru reformarea statului, garanta menţinerea păcii şi susţinea rezolvarea chestiunii sociale, în sensul realizării unei solidarizări reale între patronat şi sindicate (Dioudonnat, 1973: 231).

- Simpla ostilitate faţă de comunism nu poate lumina înţelegerea fenomenului, în acest sens trebuind a fi incluşi atât factori de ordin psihologic, cât şi anumite modele culturale tradiţionale. Retorica antisemită a fost extrem de puternică la nivelul presei franceze de extremă-dreapta, imaginea poporului lui Israel cunoscând ipostaze negative de o mare varietate, majoritatea acestora avându-şi originea în clişee mai vechi , de un deconcertant simplism, însă de largă circulaţie. În perioada 1938-1939*, Je suis partout* a pregătit două numere speciale, intitulate *Les Juifs* şi respectiv *Les Juifs et la France*, concepţia lor aparţinând tandemului Robert Brasillach-Lucien Rebatet (Dioudonnat, 1973: 251).
- Războiul civil din Spania (derulat în perioada 1936-1939) a reprezentat un nou prilej pentru publiciştii extremei-drepte franceze de a se manifesta cu vehemenţă, în cazul respectiv, în favoarea taberei franchiste, pe care o considerau apărătoarea tradiţiilor hispanităţii, împotriva complotului forţelor iudeo-comuniste.
- Evreii ar fi fost un popor inasimilabil, datorită unei mentalităţi proprii, care îi transforma în chip fatal, într-un element

indezirabil în mijlocul naţiunilor unde vieţuiau. Adepţii extremei-drepte se pricepeau foarte bine la creionarea atmosferelor tenebroase, care nu mai lăsau loc niciunei speranţe, asemenea bolgiilor danteşti.

Exasperările lor includeau (nu de puţine ori) şi o anumită poezie a urâtului, populismul repetitiv şi influenţele de coloratură primitiv-creştină putând fi semnalate cu uşurinţă.

Extrema-dreaptă a încurajat în egală măsură sentimentul furiei, al disperării şi totodată senzaţia integrării într-un corpus colectiv nou, capabil a genera mari mutaţii naţionale. Singur, individul ar fi rămas cu spaimele şi neputinţele sale originare, astfel încât, unica lui şansă de salvare ar fi fost integrarea-i ierarhică, masificată, simţind astfel la modul efectiv binefacerile unor timpuri excepţionale la care şi-ar fi adus şi el contribuţia. Dumnezeu proiectase lumea, iar oamenii erau acum chemaţi să reproducă în plan social, ordinea eternă a vremurilor apuse, acea ordine care fusese serios pusă sub semnul întrebării de către principiile democraţiei.

1789 era considerat în acest sens drept un reper nefast, fiind identificat cu un episod demonic al umanităţii, când, în numele unor principii artificiale, ar fi debutat lucrarea universală a distrugerii patriilor şi naţiunilor. Între naţiune şi etnie era pus semnul egalităţii, conotaţiile rasiste fiind stimulate şi amplificate tot mai mult. Dumnezeu nu mai era un criteriu suprem la care se raporta întreaga umanitate, ci, se transformase într-un fel de fetiş etnic, o oglindă particulară în care s-ar fi reflectat doar trăsăturile unui anumit popor.

Publiciştii extremei-drepte franceze priveau în general natura ca pe o insulă a fericirii redescoperite, prin fericire trebuind însă înţeleasă capacitatea de regenerare a colectivităţilor cărora aceştia le aparţineau. E o natură categoric spiritualizată, în cele mai multe situaţii, un spaţiu al nostalgiilor, credinţei, umbrelor strămoşilor eminenţi. S-a vorbit chiar, de o revanşă a Franţei rurale faţă de presiunea maşinismului atotputernic, efect al modernităţii dizolvante a elementelor identitare.

OBSERVAŢII METODOLOGICE

Prezenta temă poate fi aobrdată din varii unghiuri, analiza interdisciplinară reprezentând un argument în favoarea realizării unei cercetări cât mai aplicate. Istoria contemporană a Franţei - privită în

contextul mai larg al istoriei contemporane europene, se corelează în mod firesc cu elemente aparţinând istoriei culturii, istoriei presei, istoriei mentalităţilor, istoriei literaturii, evoluţiei fenomenului autoritar şi totalitar european.

Nu în ultimul rând, recursul la analiza psihologică ni se pare de neocolit, în tentativa de a înţelege mai bine fenomenul de extremă-dreapta , atât în plan general, dar şi în ceea ce priveşte reprezentările sale particulare. Nu trebuie vorbit despre *fascism,* ci despre *fascisme, la* fel cum nu putem vorbi despre *totalitarism,* ci despre *totalitarisme.*

O PISTĂ CĂTRE NOI DEZBATERI

Analiza noastră s-a dorit doar un mic fragment, dintr-o mai amplă abordare a fenomenului Extremei-Drepte europene, cazul francez fiind interesant de urmărit, pentru maniera în care discursul radical de dreapta s-a cristalizat şi s-a manifestat, într-o societate cu solide tradiţii democratice. Subiectul a fost abordat după 1945, cu o oarecare reţinere în peisajul ştiinţific din Hexagon, fiind, fie tratat în chip tezist, fie schematic sau clar politizat. În ultimele doua decenii, cercetările au cunoscut o multitudine de abordări, nuanţările s-au impus, interdisciplinaritatea a câştigat tot mai mult teren. Bibliografia privind extrema-dreaptă franceză în secolul 20 este extrem de vastă, un capitol aparte revenindu-i perioadei 1940-1944, corespunzătoare Regimului dela Vichy, cunoscut şi sub denumirea de „anii negri".

CONCLUZII

Modernitatea venea cu un nou cod de simboluri, o altă ordine a priorităţilor, cu alte criterii de valorizare a indivizilor, iar adepţii extremei-drepte trăiau probabil senzaţia pierderii justificării de a fi. Străinismul le apărea categoric periculos, echivalentul unei conspiraţii malefice, cu milioane de fire nevăzute, scopul final fiind transformarea matricei identitare într-o formă fără conţinut, Trebuia ca toate aceste spaime să fie reunite într-un simbol unic, prin urmare, s-a făcut din nou apel la clişeul reprezentat de către evreul rătăcitor, veşnic aflat în ofensivă împotriva tradiţiei. Nu era nimic nou într-o asemenea abordare, dar stilistica se schimba, înzestrarea imaginativă a unora dintre protagoniştii luptei împotriva iudaismului, conferind acestor texte o anumită fascinaţie. Era

însă doar un exerciţiu de schizofrenie colectivă, ce se încerca a fi indus în chip repetat, acelor segmente ale colectivităţilor, ce-şi asumaseră deja elementele constitutive ale temei „cetăţii asediate".

Dincolo de aceste explozii retorice se afla o uimitoare orbire colectivă, care va conduce în anii celui de-al doilea război mondial la Holocaust şi teroare împotriva poporului evreu.

References

Allardyce, G. (1971) *The place of Fascism in the European History*, Englewood Cliffs New Jersey: Prentice-Hall.

Birnbaum, P. (1993) *La France au Francais: Histoire des haines nationalistes*, Paris: Seuil.

De Boisdeffre, P. (1963) *Dictionnaire de litterature contemporaine*, Paris: Editions Universitaires.

Carsten, F. L. (1969) *The Rise of Fascism*, Berkeley-Los Angeles: University of California Press.

Celine, L. F. (1937) *Bagatelle pour une massacre*, Paris: Denoel.

Desanti, D. (1978) *Drieu La Rochelle ou le seducteur mystifie*, Paris: Flammarion.

Dioudonnat, P. M. (1973) *Je Suis Partout. 1930-1944. Les Maurassiens devant la tentation fasciste*, Paris: Editions de la Table Ronde.

Faye, J. P. (1972) *Langages totalitaires*, Paris: Hermann.

Grover, F. (1979) *Drieu La Rochelle*, Paris: Hachette.

Hamilton, A. (1971) *The Appel of Fascism. A study of intellectuals and Fascism. 1919-194*5, New York: Macmillan.

Laqueur, W. (1976) *Fascism: A Reader's Guide Analyses, Interpretations, Bibliography*, Berkeley-Los Angeles: University of California Press.

Maissoneuve, J. L. (2002) *Extrema-dreaptă pe divan. Psihanaliza unei familii politice*, Iaşi: Editura Polirom.

Planhol, R., de. (1932) *Le monde a l'envers*, Paris: Editions du Siecle.

Rees, P. (1984) *Fascism and Prefascism.1890-1945: A Bibliography of the Extreme Right*, Sussex, New Jersey: The Harvester Press/Barnes and Noble Books.

Sugar, P. F. (1971) *Native Fascism in the Succesoor States. 1918-1945*, Santa Barbara: ABC-Clio.

Date despre Autor

Cristian Sandache (născut în anul 1967) este conferenţiar universitar în cadrul Facultăţii de Drept a Universităţii „Mihail Kogălniceanu" din Iaşi. Absolvent al Facultăţii de Istorie a Universităţii „Alexandru Ioan Cuza" din Iaşi. Doctor în istorie (2001)-specializarea „Istoria Relaţiilor Internaţionale".

Volume publicate:

Radiografia Dreptei Româneşti, Ed.FF.Press, Bucureşti, 1996 (în colaborare)

Doctrina naţional-creştină în România, Ed.Paideia, Bucureşti, 1997

Viaţa publică şi intimă a lui Carol al-II-lea, Ed.Paideia, Bucureşti, 1998.

Naţional şi naţionalism în viaţa politică românească interbelică, TipoMoldova, Iaşi, 2001.

Moartea democraţiei. Studii şi articole, Edict Production, Iaşi, 2002.

Istoria Dreptului românesc, Ed.Cugetarea, Iaşi, 2002.

Istorie şi biografie. Cazul Corneliu Zelea Codreanu, Ed.Mica Valahie, Bucureşti, 2005.

Literatură şi ideologie în România lui Gheorghiu-Dej, Ed.Mica Valahie, Bucureşti, 2006.

Europa dictaturilor şi originile războiului româno-sovietic, Ed.Militară, Bucureşti, 2007.

Literatură şi propagandă în România lui Nicolae Ceauşescu, Ed.Mica Valahie, Bucureşti, 2008

Îngerii căzuţi. O istorie a Extremei-Drepte din România, Ed.Corint, Bucureşti, 2010.

A publicat totodată 95 de studii şi articole, în reviste de specialitate şi în reviste de cultură.

Appreciative Approach in Social Work. Exceeding the Limits Constructed by Deficiency Paradigm

Associate Professor Ph.D. Ştefan COJOCARU [1] [2]

Abstract

Appreciative perspective applied in social work changes the modalities by witch the intervention is built, explained and managed. However, research shows that the results are significantly more relevant within appreciative intervention paradigm, involving the beneficiary's own change management. Appreciative approach involves identifying the strengths together and valuing the positive experiences, a redefinition of the situation and a change of the language. Our presentation focuses on the identification and differentiation of the appreciative approach from the problem focused approach in the case management strategy.

Keywords:

case management; appreciative approach; problem-focused approach; positive experiences; deficiency paradigm.

[1] Associate Professor Ph.D. Ştefan COJOCARU - Department of Sociology and Social Work of the Faculty of Philosophy, Social and Political Sciences, „Alexandru Ioan Cuza" University (Iasi), Email Address: contact@stefancojocaru.ro

[2] Keynote speaker at International Conference „Logos Universality Mentality Education Novelty" (Conferinţa Internaţională „Logos Universalitate Mentalitate Educaţie Noutate)

Introducere

Managementul de caz reprezintă un concept, care desemnează o metodă de coordonare şi integrare a serviciilor medicale şi sociale, care a fost folosit în accepţiuni diferite. Managementul de caz în asistenţa socială este "o metodă de a oferi servicii prin care asistenţii sociali profesionişti evaluează nevoile clientului şi ale familiei clientului în colaborare cu acesta, coordonează, monitorizează şi evaluează şi susţine clientul pentru a accesa servicii sociale care să răspundă acestor nevoi" (NASW, 1992: 1). Această definiţie a managementului de caz în asistenţa socială pune accent în mod deosebit pe *nevoile clientului* şi a modului în care *serviciile oferite* răspund acestor nevoi. "Un set logic de paşi şi un proces de interacţiune în cadrul reţelei de servicii prin care se asigură că beneficiarii primesc serviciile de care au nevoie într-o formă de sprijin, eficace, eficientă şi la un cost acceptabil" (Weil şi Karls, 1985: 2). Observăm că şi aceşti doi autori pun accent pe nevoile beneficiarilor pentru a defini managementul de caz, dar satisfacerea acestor nevoi prin intervenţia propusă este evaluată în funcţie de eficacitate şi eficienţă, caracteristici specifice managementului. În definiţia anterioară, managementul de caz este văzut şi ca o formă de *intervenţie în reţea*, sprijinind astfel funcţiile de *gestionare a resurselor reţelei* şi de *facilitare* a accesului la aceste resurse. Rubin (1987: 212-222) plasează rădăcinile managementului de caz "la nivelul reabilitării vocaţionale, sănătate publică şi asistenţă socială", fiind o strategie complexă de integrare a serviciilor oferite beneficiarului (Baker şi Weiss, 1984). Dincolo de varietatea definiţiilor date managementului de caz, influenţate de modelele experimentate şi teoretizate, există încă confuzie şi o slabă standardizare. Fiecare furnizor de servicii sociale a adaptat forma managementului de caz în funcţie de nevoile clienţilor, de resursele disponibile şi de categoriile specifice ale potenţialilor beneficiari. Definiţiile managementului de caz sunt dependente de variaţiile generate de designul acestuia, de modul în care este văzută intervenţia şi coordonarea acesteia, implicarea beneficiarilor, răspunsurile clienţilor la modificarea situaţiei în care se găsesc şi de modelele promovate în practica asistenţei sociale. Managementul de caz în asistenţa socială face legătura dintre micro şi macropractica asistenţei sociale, fiind o componentă esenţială în managementul îngrijirii şi al asistenţei, iar definiţii diverse au asimilat managementul de caz de la intervenţia terapeutică, până la

coordonarea resurselor comunitare. Depăşind varietatea tipurilor de clienţi ai serviciilor, structura managementului de caz este similară pentru diferite categorii de persoane beneficiare de servicii, dar activităţile propuse sunt adaptate caracteristicilor fiecărei categorii în parte: evaluarea iniţială, planificarea intervenţiei, monitorizarea, evaluarea rezultatelor etc. În aceeaşi direcţie, se poate spune că tehnicile de intervenţie ale managementului de caz pot fi transferate şi către alte categorii profesionale, către alte domenii de intervenţie.

Formele managementului de caz au fost stabilite de unii autori pornind de la scopurile acestora: social, îngrijire primară şi medico-social: (Loomis, 1998: 219-225). Autorul consideră că aceste scopuri sunt:

Scopurile sociale sunt cele stabilite care au ca principiu faptul că oamenii trebuie să traiască în comunitate. Moore consideră că "obiectivul principal al abordării managementului de caz în practica asistenţei sociale este de a păstra indivizii în grupurile primare cu suport din partea organizaţiilor formale" (Moore, 1990: 446).De aceea, managementul de caz are un caracter temporar, serviiciile sunt oferite pe o perioadă scurtă de timp.

Scopuri ale îngrijirii primare sunt influenţate de abordarea medicală a îngrijirii, iar managementul de caz este văzut ca o formă de coordonare a serviciilor medicale oferite.

Scopuri medico-sociale sunt stabilite urmărind echilibrul situaţiei persoanelor defavorizate şi prevenirea unor alte probleme la populaţiile vulnerabile din perspective serviciilor integrate medico-sociale.

Managementul de caz este văzut ca o "metodă de intervenţie pentru a oferi servicii clienţilor care necesită îngrijire pe termen lung" (Rothman, 1991: 520). Bazele teoretice ale managementului de caz permit utilizarea acestuia pentru diferite categorii de populaţii vulnerabile şi defavorizate. Nu există nici o categorie care nu poate beneficia de servicii adaptate metodei managementului de caz. În condiţiile în care furnizorii de servicii trebuie să se adapteze permanent la realitatea socială, aceştia sunt constrânşi să schimbe permanent modalităţile de abordare a problemelor şi să lucreze împreună cu beneficiarii şi să apeleze la metoda managementului de caz, care este "probabil cea mai bună tehnologie pentru a asista organizaţiile în a răspunde cererilor de servicii moderne venite din partea clienţilor… este, de asemenea, cea mai operativă strategie pentru a împuternici clienţii să negocieze pentru dezvoltarea complexă a

sistemului de servicii" (Moore, 1992: 421). Din perspectiva lui Rothman, managementul de caz încorporează două funcţii esenţiale (Rothman, 1991: 520): 1) Consilierea individuală a clientului, oferirea sfaturilor şi terapiei clienţilor din comunitate,; 2) Conectarea clienţilor la reţeaua de servicii din comunitate oferite de către organizaţii guvernamentele şi non-guvernamentale.

Din acest punct de vedere, managementul de caz are un caracter complex, micro şi macro social, ca formă de intervenţie la nivel individual şi la nivel comunitar, care necesită resurse pentru a putea fi aplicat: "managementul de caz este viabil numai în măsura în care resursele comunităţii sunt disponibile să susţină un nivel de viaţă acceptabil pentru clienţi. Fără resurse fianaciare şi servicii de sprijin, managementul de caz poate deveni o proiectare a unei iluzii a responsabilului de caz, care, în timp, se tranformă într-o presiune asupra politicienilor şi liderilor comunităţii pentru a răspunde nevoilor membrilor comunităţii" (Rothman, 1991: 521). Managementul de caz a fost gândit şi ca un "proces de facilitare a serviciilor pentru clienţi prin care să obţină rezultate" (Perlman şi colab., 1985) prin care clienţii primesc servicii adaptate nevoilor lor pentru îmbunătăţirea condiţiilor de viaţă. Managementul de caz este "un proces creativ şi colaborativ care necesită abilităţi pentru realizarea evaluării, consiliere, educaţie, modelare şi advocacy al cărui scop este de a dezvolta funcţionarea socială optimă a clientului deservit" (Sullivan, Wolk şi Hartmann, 1992: 198).

Ce este managementul de caz?

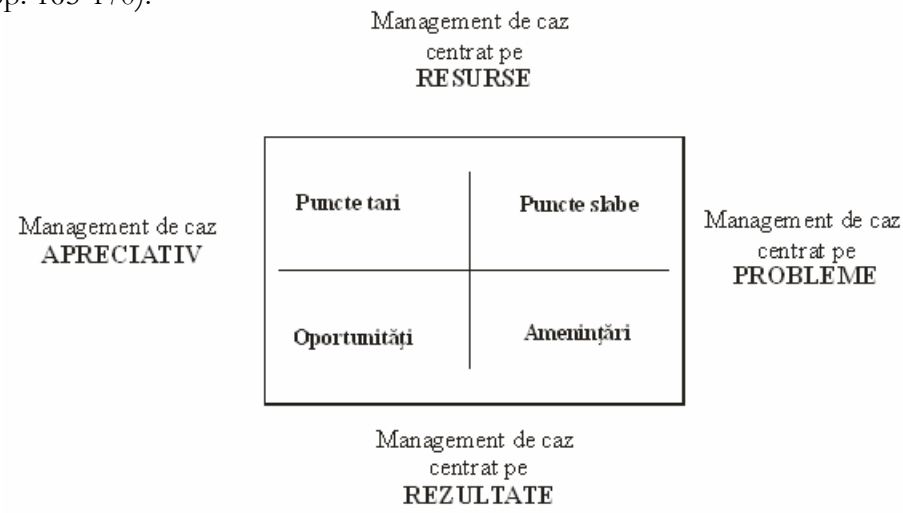
Materialul de faţă îşi propune să ofere specialiştilor din domeniul protecţiei copilului câteva repere în utilizarea managementul de caz conform standardelor minime obligatorii, ca formă de omogenizare a practicii în domeniul asistenţei sociale, să furnizeze informaţii detaliate privind modul în care pot fi îndeplinite aceste standarde şi de îndrumare pentru obţinerea unor rezultate eficiente în urmărirea finalităţilor planurilor individualizate de protecţie (PIP), modul în care pot fi articulate planurile de intervenţie specifică (PIS) pentru atingerea acestor finalităţi şi, nu în ultimul rând, să clarifice rolul managementului de caz în prevenirea abandonului, a abuzului, neglijării şi exploatării copilului.

Managementul de caz reprezintă un concept care desemnează o metodă de *coordonare şi integrare* a serviciilor sociale, medicale şi educaţionale destinate categoriilor de populaţii vulnerabile şi defavorizate, de *organizare şi gestionare* a intervenţiilor specifice realizate de către diferiţi specialişti în acord cu obiectivele stabilite pentru schimbarea situaţiilor problematice ale beneficiarilor. În accepţiunea noastră, managementul de caz se centrează pe coordonarea, organizarea şi direcţionarea tuturor intervenţiilor destinate asigurării serviciilor şi integrarea acestora în beneficiul copiilor şi familiilor acestora, reducerii perioadei de şedere a copiilor în sistemul de protecţie prin urmărirea permanentă a progreselor înregistrare în atingerea finalităţii planurilor individualizate de protecţie şi concertarea activităţilor destinate prevenirii separării copilului de familia sa. Managementul de caz în asistenţa socială este „o metodă de a oferi servicii, prin care asistenţii sociali profesionişti evaluează nevoile clientului şi ale familiei clientului în colaborare cu acesta, coordonează, monitorizează, evaluează şi susţine clientul pentru a accesa servicii sociale care să răspundă acestor nevoi" (NASW, 1992, p. 1). Această definiţie a managementului de caz în asistenţa socială pune accent în mod deosebit pe *nevoile clientului* şi pe modul în care *serviciile oferite* răspund acestor nevoi (Cojocaru, 2005). Alţi autori au văzut în managementul de caz "un set logic de paşi şi un proces de interacţiune în cadrul reţelei de servicii prin care se asigură că beneficiarii primesc serviciile de care au nevoie într-o formă de sprijin eficace, eficientă şi la un cost acceptabil" (Weil şi Karls, 1985, p. 2). Se observă că, şi aceşti doi autori pun accent pe nevoile beneficiarilor pentru a defini managementul de caz, dar satisfacerea acestor nevoi prin intervenţia propusă este evaluată în funcţie de *eficacitate* şi *eficienţă*, caracteristici esenţiale ale managementului clasic. În definiţia anterioară, managementul de caz este văzut şi ca o formă de *intervenţie în reţea*, sprijinind astfel funcţiile de *gestionare a resurselor reţelei* şi de *facilitare* a accesului beneficiarului la aceste resurse. Rubin (1987, pp. 212-222) plasează rădăcinile managementului de caz „la nivelul reabilitării vocaţionale, sănătate publică şi asistenţă socială", fiind o strategie complexă de integrare a serviciilor oferite beneficiarului. Dincolo de varietatea definiţiilor date managementului de caz, definiţii influenţate de modelele experimentate şi teoretizate, există încă o mare confuzie şi o slabă standardizare care este observată la nivelul practicilor instituţionale. Fiecare furnizor de servicii sociale a adaptat forma managementului de caz

în funcţie de nevoile clienţilor, de resursele disponibile şi de categoriile specifice ale potenţialilor beneficiari. Definiţiile managementului de caz sunt dependente de variaţiile generate de *design-ul* acestuia, de modul în care este văzută intervenţia şi coordonarea acesteia, de implicarea beneficiarilor, de răspunsurile clienţilor la modificarea situaţiei în care se găsesc şi de modelele promovate în practica asistenţei sociale. Managementul de caz în asistenţa socială face legătura dintre *micro* şi *macropractica asistenţei sociale*, fiind o componentă esenţială în managementul îngrijirii şi al asistenţei, iar definiţii diverse au asimilat managementul de caz în ideologiile şi practicile instituţionale, adaptându-se de la intervenţia terapeutică până la coordonarea resurselor comunitare. Depăşind varietatea tipurilor de clienţi ai serviciilor, *structura managementului de caz* este similară pentru diferite categorii de persoane beneficiare de servicii, dar intervenţiile propuse sunt adaptate caracteristicilor fiecărei categorii în parte: evaluarea iniţială, planificarea intervenţiei, realizarea intervenţiei, monitorizarea, evaluarea rezultatelor etc. În domeniul protecţiei copilului, managementul de caz se referă la modalităţile în care sunt coordonate acţiunile desfăşurate în cadrul diferitelor tipuri de servicii (sociale, educaţionale, medicale etc.) care au drept scop urmărirea finalităţilor planurilor individualizate de protecţie elaborate pentru copiii care au intrat într-o formă de protecţie şi pentru eficientizarea intervenţiilor în ceea ce priveşte menţinerea copiilor în familia biologică prin crearea unui climat favorabil dezvoltării acestora. Cu alte cuvinte, fiecare copil pentru care se ia o măsură de protecţie are desemnat un manager de caz din structura proprie a DGASPC care coordonează accesul la servicii pentru urmărirea finalităţii planului individualizat de protecţie; pentru copiii care beneficiază de servicii destinate prevenirii separării copilului de familia sa, abuzului, neglijării, exploatării prin muncă şi traficului, asistenţii sociali din cadrul serviciilor sociale de la nivelul comunităţii realizează planurile de servicii şi sunt responsabili de coordonarea acestora pentru îmbunătăţirea condiţiilor de viaţă ale beneficiarilor şi diminuarea riscurilor la care sunt expuşi copiii (Cojocaru, 2005, pp. 162-163).

De la centrarea pe problemă la perspectiva apreciativă în managementul de caz

În funcţie de strategia folosită în utilizarea resurselor, orientarea şi îndeplinirea obiectivelor, de viziunea în direcţionează implicarea beneficiarilor în realizarea schimbărilor dorite şi intenţionate, putem spune că există patru forme ale managementului de caz, pe care le reluăm în acest context: centrat pe resurse, pe rezultate, pe probleme şi management de caz apreciativ, inspirate de modelul analizei SWOT (Cojocaru, 2005, pp. 165-170).



Forme ale managementului de caz din perspectiva analizei SWOT

Dacă managementul de caz se orientează, în primul rând, către administrarea şi gestionarea resurselor existente la nivelul beneficiarului şi obţinerea altora din partea serviciilor sociale sau din cea a reţelelor sociale cărora beneficiarul le aparţine, vorbim de un *management de caz centrat pe resurse* ; această strategie de abordare a cazului şi administrare a intervenţiilor urmăresc suplimentarea resurselor pentru acoperirea lipsurilor, carenţelor beneficiarului. Luarea în atenţie, în mod deosebit, a obiectivelor şi rezultatelor intervenţiei propuse ne direcţionează spre folosirea unui *management de caz centrat pe rezultate* ; în acest caz, resursa cea mai importantă este canalizată pentru îndeplinirea obiectivelor propuse, fiind o formă importantă de stimulare şi motivare a beneficiarului. Analiza

discursului managerilor de caz şi, implicit, a beneficiarilor serviciilor sociale ne dezvăluie tipul de abordare a intervenţiei; astfel, obiectivele pot fi formulate în termenii obţinerii unor resurse, rezultate sau reducerea ameninţărilor posibile care pot agrava situaţia iniţială a beneficiarilor. În această strategie, intervenţiile asistentului social sunt orientate către identificarea oportunităţilor şi fructificarea acestora, precum şi către reducerea ameninţărilor, a barierelor existente sau potenţiale, care pot împiedica obţinerea rezultatelor dorite. Abordarea situaţiei clientului din perspectiva "paradigmei deficienţei" prin luarea în calcul, în principal, a punctelor slabe, a disfuncţionalităţilor şi ameninţărilor, ne condiţionează să utilizăm un management de caz *centrat pe problemă*. Analiza problemei presupune identificarea punctelor slabe ale situaţiei particulare a clientului şi a mediului în care acesta acţionează, precum şi a piedicilor pe care acesta le întâmpină pentru rezolvarea propriei probleme. Renunţarea la această strategie de intervenţie care urmăreşte intervenţia la nivelul disfuncţionalităţilor sociale şi orientarea către punctele tari ale beneficiarului, către oportunităţile acestuia ne condiţionează să apelăm la *managementul de caz apreciativ*. Această tipologie a managementului de caz se remarcă datorită simplităţii şi aplicabilităţii criteriilor de diferenţiere care orientează intervenţia asistentului social. În practică, putem întâlni forme combinate ale acestor tipuri, iar iniţiativa, experienţa şi creativitatea asistentului social în lucrul cu clientul său îşi pun amprenta pe specificul managementului de caz utilizat. Cea mai răspândită formă a managementului de caz în practică este cea care se centrează pe problemă, cu variaţii ale modului în care se pune accent pe resurse sau pe rezultate. Pentru aplicarea unui management de caz eficient în domeniul protecţiei copilului este necesară asigurarea condiţiilor instituţionale, adică a unei structuri care să încurajeze şi să recunoască calităţile acestei metode de intervenţie.

References

ANPDC, Unicef (2006) *Manual pentru Implementarea Legii nr. 272/2004 privind protecţia şi promovarea drepturilor copilului*, Vademonde, Bucureşti.

Barker, R.L. (1995) *The social work dictionary*, NASW Press, SUA.

Brun, C., Rapp, R.C. (2001) Strenghts-based case management: individuals' perspectives on strenghts and case manager relationship, in *Social work*, 46(3), pp. 278-288.

Chamberlain, R., Rapp, C.A. (1991) A decade of case management: a methodological review of outcome research, in *Community mental health journal*, 27(3), pp. 171-188.

Cojocaru, Ş. (2005) *Metode apreciative în asistenţa socială. Ancheta, supervizarea şi managementul de caz*, Polirom, Iaşi.

Cojocaru, Ş. (2006) *Proiectul de intervenţie în asistenţa socială. De la propunerea de finanţare la planurile individualizate de intervenţie*, Polirom, Iaşi.

Collins-Camargo, C., Ensign, K., Flaherty, C. (2007) The national quality improvement center on the privatization of child welfare sercices: a program description, in *Research on social work*, Vol. X, no. X, pp. 1-10.

De Gennaro, R.M. (1987) Developing case management as a practice model, in *Social casework*, 68(8), pp. 466-470.

DePanfilis, D., Salus, M.K. (2003) *Child protective services. A guide for caseworkers,* US Department of Health and Human Services, Administration on Children and Families.

Kirsthardt, W. (1993) An empowerment agenda for case management research: Evaluating the strengths model from consumers' perspective, in Harris, M. şi Bergman, H., *Case management: theory and practice,* American Psychiatric Association, Washington, DC, pp. 165-182.

Kisthardt, W., Gowdy, E.A., Rapp, C.A. (1992) Factors related to successful goal attainment in case management, in *Journal of case management*, 1(4), pp. 117-122.

LeVine, E.S., Salee, A.L. (1999) *Child welfare clinical theory and practice,* Eddie Bowers, Duburque.

Loomis, J.F. (1988) Case management in health care, in *Health and social work*, 13, pp. 219-225.

Mc Quaide, S., Ehrenreich J.H. (1997) Assesing client strengths, in *Families in Society*, 78, pp. 202- 210.

Merrill, J.C. (1985) Defining case management, in *Business and Health,* 2, pp. 5-9.

Moore, S. (1992) Case management and the integration of services: how service delivery systems shape case management, in *Social work*, vol. 37 (5), pp. 418-423.

Moore, St.T, (1990) A social work practice model of case management: the case management grid, in *Social work,* 35 (5), pp. 444-448.

National Association of Social Workers (1992) *NASW Standards for social case management.* Washington DC, NASW, June 1992 în http:\\Jma10\ServiceDataDirectory.

O'Connor, G. (1988) Case management: system and practice, in *Social casework,* 69(2), pp. 97-106.

Rapp, C. A. (1998) *The strengths model: case management with people suffering from severe and persistent mental illness,* Oxford University Press, New York.

Rapp, C.A., Chamberlain, R. (1985) Case management services for the chronically mentally ill, in *Social work,* 30, pp. 417- 422.

Rapp, C.A., Wintersteen, R. (1989) The strengths model of case management: results from twelve demonstrations, in *Psychosocial Rehabilitation Journal*, 13(1), pp. 23-32.

Rothman, J. (1991) A Model of Case Management: Toward Empirically Based Practice, in *Social work,* 36(6), pp. 520-528.

Rubin, A. (1987) Case management, in *Encyclopedia of social work*, National Association of Social Workers, Silver Spring, MD, vol. 1, pp. 212-222.

Weil, M. (1985) Key components in providing efficient and effective services, in Weil.M şi Karls, J., *Case management in human service practice,* Jossey-Bass, San Francisco.

White, M. (1986) Case management, in Maddox G.L, *The encyclopedia of aging,* Springer, New York.

Wolk, J.L., Sullivan, W.P. şi Hartmann, D.J. (1994) The managerial nature of case management, in *Social work*, 39 (2), pp. 152-159.

Date despre Autor

Ştefan Cojocaru (PhD) is a assoc. professor at the Department of Sociology and Social Work of the Faculty of Philosophy, Social and Political Sciences, „Alexandru Ioan Cuza" University (Iasi), teaching the methodology of sociology research, the methodology of developing intervention programmes, supervision in social work, appreciative methods of research and social intervention at family level, appreciative methods of intervention in the area of community security. He has a BA in sociology and political science, having graduated first in his class in 1996. Director of the Iasi branch of Holt Romania. Recognised as trainer, evaluator of social services and social work practitioner, as well as a resource person at national level. Has published numerous studies in the area of sociology and social work, approaching contemporary aspects of theories and practices in the social domain. He has published the following works: *Metode apreciative în asistenţa socială. Ancheta, supervizarea şi managementul de caz (Appreciative methods in social work. Inquiry, supervision and case management)* (2005), *Proiectul de intervenţie în asistenţa socială. De la propunerea de finanţare la proiectele individualizate de intervenţie (Intervention projects in social work. From funding application to individualised intervention projects)* (2006), *Managementul de caz in protecţia copilului. Evaluarea serviciilor şi practicilor din România (Case management in child protection. An evaluation of Romanian services and practices)* (2008), *Evaluarea programelor de asistenţă socială (Evaluating social work programmes)* (2010). Promoter of appreciative models in the area of social work/social assistance, case management and supervision, an approach that stresses the need to turn away from the "deficiency paradigm" and focus on success.

Parenting Education Programs. What do We Know about this Domain in Romania?

Lecturer Ph.D. Daniela COJOCARU [1] [2]

Abstract

The changes that have taken place in marriage, labor market and increased women's paid labor has changed the way people see privacy, domesticity, parenting, raising and caring for children. Since the 60s there was also a paradigm shift in addressing children's behavioral problems and the focus was moved from the child's undesirable behavior change, to behavior change of their parents, considering two premises: that parental practices greatly contribute to the development of children's early behavior (and studies have begun to decipher even more mechanisms by which this phenomenon occurs) and that parents can act as therapists or behavioral change agents for their children. In other words, it was considered that behavioral problems in children (including in terms of prevention) can be managed through training of parents or parental education programs. The purpose of our presentation is to describe the development of this field in Romania, taking into account the most important programs in progress.

Keywords:

parenting education; domesticity; parenting; childhood; parental practices.

[1] Lecture Ph.D. Daniela COJOCARU - lecturer at the Department of Sociology and Social Work of the Faculty of Philosophy, Social and Political Sciences, „Alexandru Ioan Cuza" University (Iasi), Email Address: dananacu@gmail.com

[2] Keynote speaker at International Conference „Logos Universality Mentality Education Novelty" (Conferința Internațională „Logos Universalitate Mentalitate Educație Noutate)

Introduction

Termenul de părinte provine din latinescul *parens*, care semnifică a da naştere, dar el cumulează alături de dimensiunea biologică, prevalentă, indiscutabil, o dimensiune juridică şi morală; în general, dicţionarele indică faptul că termenul de părinte se utilizează pentru a desemna statutul biologic sau juridic de mamă sau de tată al unei persoane, în raport cu un copil. În literatură engleză se operează o distincţie între termenii parenthood şi parenting, primul fiind folosit pentru a desemna perioada din cursul vieţii adulte, în care se dobândeşte statutul biologic sau juridic de părinte, iar cel de-al doilea, obţinut prin transformarea substantivului parent într-un verb, pentru procesul care include îngrijirea, protecţia şi îndrumarea copilului, în cursul dezvoltării acestuia (Hamner şi Turner, 2001, p.9). Arendell consideră parentalitatea ca fiind 'un termen – umbrelă, care acoperă o diversitate de activităţi şi abilităţi îndeplinite de către adulţii care asigură creşterea şi îngrijirea unui copil' (Arendell, 1997, p.1). Mai mult, parentalitatea implică utilizarea abilă şi creativă de cunoaştere, experienţă şi tehnică (Horowitz, 1993, p.45).

Parentalitatea este dificil de definit, în ciuda prezenţei cotidiene a practicilor subîntinse de acest concept, în viaţa noastră; Hamner şi Turner (2001) comentează faptul că, oricât de superfluu ni s-ar părea să ne propunem să definim parentalitatea, complexitatea vieţii familiale, multitudinea şi diversitatea formelor familiale, care au atras după sine şi diversitatea aranjamentelor parentale, fac necesar acest lucru. 'Deşi în trecut parentalitatea se referea la faptul că cineva era responsabil de copiii rezultaţi din reproducerea biologică, astăzi foarte multe tipuri de indivizi pot fi numiți părinți' (Hamner şi Turner, p.2).

Parentalitatea – construcţie socială

Terry Arendell, dezvoltând teza construcţionistă a familiei, susţinută de Gubrium şi Holstein în lucrearea *What is family* (1990) şi particularizând-o la contextul parentalităţii, comentează faptul că

> *'activităţile parentale nu sunt comportamente naturale, derivate din capacitatea de reproducere, ci modurile în care copiii sunt crescuți, îngrijiți și socializați (...) sunt procese sociale dinamice, deschise și mutabile. Multidimensională și complexă, parentalitatea implică diverse comportamente, abilități și obiective, învățate prin participarea la*

comunitatea socială. Chiar şi capacităţile de a îngriji şi de a empatiza cu alţii, deşi intrinseci fiinţei umane, sunt dezvoltate prin învăţare. Relaţiile părinte-copil sunt formate şi susţinute prin interacţiuni sociale, iar relaţiile şi experienţele sunt interpretate şi semnificate' (Arendell, 1997, p.4).

Parentalitatea este situată în spaţiu şi timp; ea nu se desfăşoară într-un vid social, ci este mai degrabă 'interrelaţionată integral şi este modelată de modificări demografice, evenimente istorice şi pattern-uri, norme culturale şi valori, sisteme de stratificare socială, dezvoltări şi aranjamente familiale şi mutaţii în organizarea şi structura societală' (Arendell, 1997, p.4). Stacey, referindu-se la semnificaţiile extrem de diverse şi aproape imposibil de cuantificat, într-o sinteză coerentă, ale parentalităţii, arată că studiile istorice şi antropologice relevă faptul că familia este 'un concept ideologic, o construcţie simbolică, având o istorie şi politici proprii' (apud. Arendell, 1997, p.4), iar acest lucru este valabil şi pentru sfera parentalităţii, care reprezintă poate cel mai ideologizat şi politizat domeniu al experienţei familiale, alături de cel al copilăriei. În literatura familială din Statele Unite şi vestul Europei din ultimele două decenii este ilustrat faptul că 'schimbările majore ale status-ului marital al populaţiei adulte (...), împreună cu alte schimbări sociodemografice, au avut ca rezultat mutaţii dramatice în aranjamentele de viaţă parentală ale copiilor şi tinerilor' (Taylor, 1997, p.69). Aceste mutaţii s-au suprapus peste proliferarea unor aranjamente de viaţă familială, numite, mai simplu, stiluri de viaţă (Beck-Gernsheim, 2002) sau forme familiale netradiţionale sau alternative.

O serie de lucrări de sociologia copilăriei vorbesc despre tendinţa recentă a politicilor europene din domeniul bunăstării copilului de a deplasa responsabilitatea pentru sănătatea, educaţia şi bunăstarea copiilor, dinspre stat, spre părinţi şi familii, în general (Mayall, 2005; Bhopal, Brannen, Heptinstall, 2000; Brannen şi O' Brien, 1996).

Deprivatizarea şi profesionalizarea parentalităţii

Această creştere a responsabilităţii parentale private a fost dublată însă de o intensificare a supravegherii parentale de către experţi, care a luat forma unei *pedagogizări* a părinţilor, realizată prin definirea părinţilor ca parteneri ai specialiştilor, în diverse domenii care au legătură cu bunăstarea

copilului şi prin promovarea *implicării părinţilor*, *participării părinţilor,* colaborării acestora cu diverse tipuri de specialişti din şcoli, servicii sociale, juridice etc. (Bhopal et al., 2000, p.8). Această pedagogizare a parentalităţii a apărut pe fondul 'globalizării ideologiilor' (Stănciulescu, 2006, pp.69 - 88), a promovării drepturilor copilului prevăzute în Convenţia ONU privind Drepturile Copilului şi diseminării acestora de către instituţiile din domeniul bunăstării copilului.

Stafseng (1993), comentând în ce măsură secolul al XX- lea a reuşit să fie pentru societatea occidentală un secol al copilului, conform titlului lucrării autoarei suedeze Ellen Key, *The century of the child*, consideră că secolul trecut a fost mai degrabă unul al profesiunilor destinate copilului, iar copilul şi copilăria au devenit, prin intermediul acestora, proiecte ale adulţilor. Toate aceste profesii apărute (pediatru, asistent social, psiholog, puericultor, logoped, kinetoterapeut etc.), care erau destinate să răspundă nevoilor copilului, au fixat o abordare a copilului ca entitate definită în primul rând prin nevoile sale, caracterizat de un deficit de competenţe în raport cu adultul şi care are nevoie de protecţie din partea acestuia din urmă (apud. Mayall, 2005, p. 90).

Mai mult decât atât, în a doua jumătate a secolului trecut se observă o preocupare intensă în studiile de psihologie şi psihologia dezvoltării pentru evaluarea experienţei umane din sfera interacţiunilor dintre părinţi şi copii în termeni de competenţă parentală. Evaluarea succesului sau eşecului parental sunt unanim construite atât în retorica instituţiilor care se ocupă de bunăstarea copiilor, cât şi discursul academic din domeniul psihologiei şi asistenţei sociale, în jurul 'identificării nevoilor copiilor, stabilind dacă ele au fost satisfăcute, apreciind impactul oricărei deficienţe identificate asupra funcţionării şi dezvoltării copilului, descriind natura şi originile probabile ale dificultăţilor adulţilor în exercitarea rolurilor parentale, şi estimând dacă este posibilă o schimbare' pentru optimizarea satisfacerii nevoilor copilului (Reder et al., 2003, p.14).

Un număr important de studii de evaluare a parentalităţii indică preocuparea, considerată adeseori excesivă, a unor autori, pentru definirea unui *optimum parental*, despre care nu se ştie cât este de operant în practică, şi a unui standard minimal parental adecvat, care să descrie nivelul minim acceptabil al competenţelor parentale (Reder et al., 2003, p.14); cu toate acestea, opinia generală a unor autori (Greene şi Killi, apud. Reder et al., p.15) despre studiile de evaluare a parentalităţii este aceea că 'nu există nici

definiţii operaţionale, nici criterii cantitative, nici teste standardizate sau strategii stabilite de evaluare care să stabilească în ce măsură competenţele parentale îndeplinesc, aproximează sau exced minimul [parental, n.n.]'. Între strategiile de abordare în termeni profesionali a parentalităţii, promovate de politicile sociale din domeniul familiei şi protecţiei copilului din România ultimelor două decenii, amintim programele de educaţie parentală, programe de reabilitare bazată pe comunitate a copiilor cu dizabilităţi, programe de asistenţa maternală, asistenţa personală, probaţiune etc. Toate aceste forme de profesionalizare parentală se bazează pe transferul de cunoştinţe şi competenţe dinspre specialişti către părinţi, cu scopul permanentizării intervenţiei asupra copilului, în acord cu prescripţiile ideologiei drepturilor copilului. Aceste acţiuni de educaţie a părinţilor şi, implicit, de control asupra practicilor parentale, reprezintă o formă de promovare a drepturilor copilului în mediul domestic şi de control al respectării acestora, prin forme de monitorizare şi educaţie realizare de către instituţii specializate. 'Pe măsură ce din ce în ce mai multe instituţii specializate şi experţi se concentrează asupra copiilor, o importanţă din ce în ce mai mai mare este alocată mediului domestic şi responsabilităţii părinţilor. Într-adevăr, intervenţia profesională este structurată în discursurile ideologice ale vieţii familiale şi responsabilităţii parentale, care desemnează părinţii şi familiile ca fiind surse primare de îngrijire a copiilor' (Brannen şi O'Brien, 1995, p.732). Putem spune că această *abordare apolinică* a copilului şi copilăriei de către politicile sociale, inclusiv cele româneşti, după 1989, au antrenat după sine un proces masiv de importare a vocabularelor de semnificare a experienţei umane, inclusiv parentale, dinspre contexte organizaţionale, instituţionale, către mediul familial, deprivatizându-l pe acesta din urmă. În acest proces, ţinând cont de faptul că politicile sociale postdecembriste din România în domeniul familiei au focalizat în primul rând copilul, în comparaţie cu alte categorii sociale, copilul a fost principalul vector de deprivatizare a experienţei familiale, chiar dacă nu singurul, pentru că *bunăstarea* acestuia justifica interesul diverselor agenţii şi organizaţii pentru modul în care funcţionează adulţii în rolurile parentale. 'Pe măsură ce aceste instituţii şi agenţii evaluează experienţa personală, tratând familia ca pe un cadru explicativ semnificativ sau variabil, semnificaţia pe care o are familia devine din ce în ce mai mult o chestiune organizaţională şi profesională' (Holstein şi Gubrium, 1995, p. 905). Cu toate acestea, lectura parentalităţii şi a

familiei, în general, prin prisma conceptului de deprivatizare nu trebuie interpretată ca o lamentare, ci mai degrabă ca o caracteristică a familiei din societatea occidentală din modernitatea avansată, când comportamentele familiale, inclusiv parentale, nu mai sunt reglate de tradiţii sau de religie, ci ele devin obiectul atenţiei şi prescripţiilor instituţionale, din ce în ce mai specializate.

Regularizarea comportamentelor parentale prin educaţie parentală

Scopul educației parentale este de a dezvolta relaţiile dintre părinţi şi copii prin încurajarea comportamentelor de sprijin ale părinţilor şi modificarea comportamentelor non-productive sau vătămătoare (Small, 1990). Programele de educaţie parentală îşi propun pe de o parte dezvoltarea unor comportamente noi, pozitive şi eliminarea unor comportamente care afectează dezvoltarea copilului.

Parentingul a devenit obiectul unei profesionalizări avansate şi s-a transformat într-o activitate publică deschisă controlului profesioniştilor şi părinţilor, supusă exigenţelor generate de retoricile instituţionale. Abordarea empiricistă a parentingului (modelul încercare şi eroare), atât de familiară până nu demult, a început să fie evaluată ca fiind amatoricească, dacă nu chiar iresponsabilă (Golding, 2000). Astfel, părintele este considerat ca fiind persoana care trebuie să-şi dezvolte abilităţile parentale în condiţiile noilor ideologii, parcurg diferite forme de învăţare a acestor roluri. Unele programe de educaţie parentală exprimă în mod explicit acest lucru, afirmând că 'meseria de părinte este una dintre cele mai grele, dar şi mai pline de satisfacţii'. Afirmarea parentalităţii ca o meserie implică mutaţii importante în ceea ce priveşte abordarea parentalităţii: părintele trebuie să se instruiască, să se califice, să înveţe secretele acestei experienţe, să se adapateze etc. Astfel, exerciţiul de îngrijire şi educare a copiilor de către părinţi a devenit obiectul unei „noi moralităţi' (Beck Gernsheim, 2003) evaluată prin prisma agendei pe care societatea o face părinţilor; modelul părintelui suficient de bun sau destul de bun promovat de programele de educaţie parentală reflectă diferitele agende care operează politic, profesional şi personal. Părintele nu este ceea ce este, ci mai degrabă devine ceea ce trebuie să devină.

Concluzii

Participarea părinţilor la programe de educaţie parentală are un efect complex asupra acestora, care combină achiziţii ale unor comportamente tip reţetă cu dezvoltarea unor abilităţi şi competenţe noi. Pentru optimizarea impactului, currciculum-ul trebuie să cuprindă *prescripţii de tip reţetă*, dar şi elemente care să permită dezvoltarea unor competenţe reflexive ale părinţilor vis-a-vis de relaţia cu copilul. De asemenea, activităţile de învăţare sunt facilitate de desfăşurarea într-un mediu care să permită valorificarea efectului clinic al întâlnirilor de grup şi să aibă o importantă dimensiune practică şi nu predominant informativă.

Taţii sunt reticenţi cu privire la participarea lor la cursuri de educaţie parentală, datorită modelului cultural dominant, în special în mediul rural, în populaţia cu un stoc educaţional precar; promovarea unei componente a programului de educaţie parentală adresată special taţilor, cu un curriculum adaptat la particularităţile exerciţiului patern, la nevoile şi la rolurile specifice ale taţilor, ar imbunatati probabil atitudinea acestora fata de programele de educatie parentala.

References

Arendell T. (1997) *Contemporary parenting. Challenges and issues*. California: Sage Publications.

Auerbach, C.F. & Silverstein, L.B. (2003) *Qualitative data.* New York: New York University Press.

Beck-Gernsheim, E. (2002) *Reinventing the family*. Cambridge: Polity Press.

Bhopal, K., Brannen, J., Heptinstall, E. (2000) *Connecting children: care and family life in later childhood*, London: Routledge.

Bloomberg. L.D. & Volpe, M. (2008) *Completing your qualitative dissertation. A roand map from beginning to end,* London: Sage Publications.

Brannen, J. & O' Brien, M. (1996) *Children in families. Research and policy*, London: Falmer Press.

Cojocaru, D. (2008a) *Childhood and construction of parenting. Foster care in Romania.* Iasi: Polirom. [In Romanian]

Cojocaru, D. (2008b) 'Foster care and the professionalisation of parenting'. *Revista de cercetare si interventie sociala* 21, 91-101.

Cojocaru, D. (2009) 'Challenges of childhood social research'. *Revista de cercetare si interventie sociala* 26, 87-98.

Cojocaru, D. (2011) 'Attending parenting education programmes in Romania. The case of the Holt Romania Iasi programme', Revista de cercetare si interventie sociala 32, 140-154.

Cojocaru, S. (2009) 'Child rights based analysis of children without parental care or at risk of losing parental care in Romania', *Revista de cercetare si interventie sociala* 24, 41-72.

Golding, K. (2000) Parent management training as an intervention to promote adequate parenting. *Clinical Child Psychology and Psychiatry,* 5, 357-371.

Gubrium, J.F. & Holstein J.A. (1990) *What is family?*. California: Mayfield Publishing Company, Mountain View.

Hamner, T.J.& Turner, P.H. (2001) *Parenting in contemporary society*. Allyn and Bacon, MA.

Holstein, J. & Gubrium J.A. (1995) 'Deprivatization and the construction of domestic life'. *Journal of marriage and the family*, 57, 894-908.

Horowitz J.A. (1993) 'A conceptualization of parenting: examining the single parent family', *Marriage and family review*, 20(1/2), 43-70.

Mayall, B. (2005) 'The social condition of UK childhoods. Children's understandings and their implications', Mason, J., Fattore, T., (coord.), *Children taken seriously: in theory, policy and practice*. London: Jessica Kingsley Publishers, 79-90.

Reder P., Duncan S., Lucey C. (2003) 'What principles guide parenting assessments?', Duncan, S., Lucey C., Reder, P. (coord.), *Studies in the assessment of parenting,* New York: Brunner – Routledge.

Sandu, A & Ciuchi, O. (2010) 'Affirmative dimensions of applied ethics. Apreciative therapies'. *Revista de cercetare si interventie sociala* 30, 53-62.

Sellenet, C. (2007) *La parentalité décryptée. Pertinence et dérives d'un concept*, Paris: L'Harmattan.

Small S.A.& Eastman G. (1991) 'Rearing adolescents in contemporary society: a conceptual framework for understanding the responsibilities and needs of parents', *Family relations*, 40, 455-462.

Stacey, J. (1990) *Brave new families*, New York: Basic Books.

Stafseng, O. (1993) 'A sociology of childhood and youth: the need of both?', Qvortrup, J., (ed.) *Childhood as a social phenomenon. Lessons from an international project: Eurosocial Report 47/1993,* Vienna: European Centre.

Stănciulescu, E. (2006) 'Globalisations ideologique et pouvoir d'une categorie vulnerable: les enfants «de la rue»', *Les Sciences de l'education pour l'ere nouvelle*, no.2, 69-88.

Taylor, R.L. (1997) 'Who's parenting? Trends and patterns', Arendell, T. (coord.) *Contemporary parenting. Challenges and issues,* Thousand Oaks, CA: Sage Publications, 68-91.

Date despre Autor

Daniela Cojocaru is a lecturer at the Department of Sociology and Social Work of the Faculty of Philosophy, Social and Political Sciences, „Alexandru Ioan Cuza" University (Iasi), teaching family sociology, and the methodology of social research and methods of evaluating social work/social assistance programmes. She has contributed to numerous studies in the social domain and has taken part in the evaluation of many social work/social assistance programmes implemented both by public and by private providers. She has published articles concerning evaluation techniques at family, organisation and social services level, as well as research methods in the social domain. Her main area of interest is that of childhood and parenting sociology in various types of social backgrounds. She publishe the following works: *Managementul de caz in protecţia copilului. Evaluarea serviciilor şi practicilor din România (Case management in child protection. An evaluation of Romanian services and practices)* (2008) and *Copilăria şi construcţia parentalităţii. Asistenţa maternală în România (Childhood and the construction of parenthood. Foster care in Romania)* (2008).

Appreciative Counselling. An Overview

Lecturer Ph.D. Antonio SANDU [1] [2]

Abstract

In this article we will focus on counselling techniques that are still an area of excellence of social practice, a fundamental methodological dimension. Philosophical counselling proposes to transform life by rediscovering the interrogative and interpretive dimension of human consciousness and apply it to the everyday experience. It is an experience of freedom transposed from metaphysical into the social plan. Philosophical thinking out of the transcendence space reconfigures immediacy "connecting it" to the "world of ideas" and bringing individual's authenticity. Appreciative approach to philosophy is based on the works of David Cooperrider on "Appreciative Inquiry", a discursive pragmatic form that replaces the focus on the problem with focusing on the successful elements of previous experience of individuals, groups, organizations or communities[i]*. Principles of appreciative philosophical counselling aim partnership between all participant in philosophical counselling. This experience can be integrated with the philosophical discourse having as referential maieutic and Platonic dialogues.*

Keywords:

appreciative inquiry, appreciative philosophy, appreciative counselling, philosophical counselling

[1] Main Researcher at Lumen Research Center in Humanistic Sciences, within Lumen Association, Ph. D. Lecturer within the Department of International Relations and European Studies, at Mihail Kogălniceanu University from Iasi, Postdoctoral fellow at the University of Medicine and Pharmacy "Gr. T. Popa", within the program "Centre for Health Policy and Ethics" Iasi, , Associate Teacher within the Faculty of Philosophy and Social and Political Sciences at „Alexandru Ioan Cuza" University from Iaşi, E-mail: antonio1907@yahoo.com.

[2] Keynote speaker at International Conference „Logos Universality Mentality Education Novelty" (Conferinţa Internaţională „Logos Universalitate Mentalitate Educaţie Noutate)

Introducere

Filosofia devine parte integrantă împreună cu sociologia, semiotica, teoria discursului dintr-un domeniu transdisciplinar numit filosofia practică. Consilierea filosofică în viziunea lui Marinoff este în măsură să înlocuiască surogatele teoretice. Filosofia devine parte activă a acţiunii sociale. Lou Marinoff (2010) propune consilierea filosofică ca modalitate de a readuce filosofia din turnul de fildeş în Agora. Filosofia practică se afirmă în domenii precum: consilierea psiho-socială, strategiile manageriale, ghidarea etică. Consilierea filosofică propune transformarea vieţii prin redescoperirea dimensiunii interogative şi interpretative a conştiinţei umane şi aplicarea acesteia asupra experienţei cotidiene. Este o experienţă a libertăţii transpusă din planul metafizic în cel social. Gândirea filosofică ieşită din spaţiul transcendenţei reconfigurează imediatul „conectându-l" „la lumea ideilor" şi aducând autenticitate individului.

Filosofia nu-şi propune să fie o terapie a psihicului, a sufletescului, ci a spiritului reflectat în acţiunea socială. De la primul cabinet de consiliere filosofică deschis de Achenbach în 1981 la Koln (Marinoff 2010) şi până la amploarea pe care domeniul o cunoaşte în prezent au trecut doar 30 de ani. Procesul constă într-o analiză logică a unor situaţii de viaţă pornind de la explorarea sistemului de credinţe ale individului şi modului în care acestea le influenţează comportamentul, autenticitatea, autonomia şi starea de bine a individului. Este o întoarcere metodică la modelul maieuticii şi a dialogului platonician. Marinoff apreciază (2010) că filosofia academică se îndepărtează de modelul filosofului ca iubitor de înţelepciune care urmăreşte adevărul, dreptatea. Abandonarea modelelor medicale, teologice, sau psihoterapeutice, deschide calea creării unui spaţiu al dialogului filosofic în care fiecare îşi defineşte propria viziune de filosofie aplicată.

Modele teoretice în consilierea filosofică

Robert Walsh (2005) descrie consilierea filosofică ca o interacţiune între un filosof profesionist şi un client care doreşte să-şi înţeleagă atitudinea faţă de viaţă, faţă de sine însuşi şi consecinţele propriilor acţiuni. În continuarea tradiţiei socratice filosoful consilier se chestionează şi-i chestionează pe ceilalţi cu privire la ceea ce dă sens vieţii, modul în care acesta o semnifică şi o transformă în acţiune curentă. Procesul terapeutic

filosofic nu-şi propune să-l transforme pe client într-un filosof ci să-l pună într-o situaţie reflexivă de deschidere faţă de autocunoaştere şi de facilitatea autonomiei personale. Este implicată o mişcare de restructurare a realităţii subiective către o stare de prezenţă a puterii personale şi de descoperire a elementelor care aduc puterea în viaţa indivizilor. Consilierea filosofică derivă din viziunea fenomenologică Husserliană şi posthusserliană.

William Ferraiolo propune un model de consiliere în tradiţia stoică. Autorul aduce în discuţie relaţia dintre determinism şi liber arbitru şi modul de a integra libertatea în viaţa curentă. Modificările comportamentale sunt generate de atitudinea cognitivă faţă de ceilalţi şi faţă de elementele constrângătoare din lumea exterioară. Propria poziţie este cea care ne face vulnerabili în faţa evenimentelor cotidiene.

Leslie Spivak realizează o aplicaţie a filosofiei lui Kierkegaard asupra problemei libertăţii în psihoterapie şi consilierea filosofică. Sinele este considerat a fi în centrul filosofiei kierkegaardiene asupra libertăţii. Mişcarea sinelui este o pendulare între libertate şi lipsa acesteia. Leslie Spivak prezintă un studiu de caz cu privire la o consiliere filosofică în manieră kierkegaardiană asupra unui tânăr de 16 ani care suferă de depresie. Libertatea în viziunea kierkegaardiană are sens la modul individual. Umanitatea poate fi ajutată doar ajutând indivizii particulari. Conceptul de libertate este văzut ca o înţelegere a propriei limitări în contextul unei continue responsabilităţi faţă de prezenţa celorlalţi.

Lucrarea explică filosofia lui Kierkegaard şi modul în care aceasta a fost utilizată ca fundament teoretic în practica terapeutică.

Lydia Amir prezintă o serie de idei critice cu privire la consilierea filosofică, realizând o critică a validităţii acestora şi o reproblematizare a domeniului. Principalele asumţii identificate sunt: autonomia consiliatului, existenţa unor diferenţe semnificative între consilierea filosofică şi cea psihologică şi eficienţa consilierii filosofice în rezolvarea unor situaţii practice.

Principiul autonomiei clientului în consilierea filosofică reprezintă stimularea reflexivităţii acestuia în dezvoltarea propriei viziuni asupra lumii. Tocmai abordarea unei anume viziuni filosofice şi a unui model anume de practică a consilierii şi chiar a înţelegerii autonomiei reprezintă creionarea unui cadru în care autonomia clientului se poate dezvolta. Autonomia poate fi înţeleasă într-o manieră existenţialistă în directă

corelaţie cu responsabilitatea acţiunilor. O altă corelaţie a autonomiei este cea cu diferite modele de raţionalitate: socratică, kantiană etc. În ceea ce priveşte principiul autonomiei Lydia Amir atrage atenţia că indivizii cu adevărat autonomi vor fi rar atraşi de serviciile de consiliere. În ceea ce priveşte distincţia netă între consilierea filosofică şi cea psihologică autoarea atrage atenţia că toate tehnicile psihoterapeutice au la bază o viziune filosofică.

Filosofia existenţialistă a generat o terapie existenţialistă, modelul stoic stă la baza terapiei Raţional Emotive, iar principiile filosofiilor umaniste au generat principiile terapiilor centrate pe persoană.

Terapia psihologică însăşi utilizează o practică de natură filosofică, interpretativă şi interogativă. Este subliniată disputa între adepţii practicii consilierii filosofice şi cei a integrării viziunii filosofice în terapia filosofică. Sânt prezentate tendinţele de unificare a practicilor de consiliere pornind de la specificul raţional sau emoţional al acestora. În ceea ce priveşte cea de a treia asumţie asupra eficienţei consilierii filosofice Lydia Amir (2004) arată că înţelegerea raţională asupra vieţii nu este neaparat o condiţie a schimbării comportamentale. Amir ridică problema legitimităţii consilierii filosofice şi corelată cu aceasta a legitimităţii practice împreună.

O viziune postmodernă asupra consilierii filosofice pornind de la realismul narativ este propusă de James Tuedio. Se pune problema legitimării practicilor narative care influenţează viziunea indivizilor. Consilierea filosofică este apropiată de practică. Indivizii se confruntă cu probleme existenţiale cum ar fi perspectiva terminală, relaţia cu transcendentul, etc.

Consilierea filosofică. Modelul anchetei apreciative

Aplicarea consilierii ca strategie în cadrul practicii sociale, vizează atât funcţia orientativă de evaluare a potenţialităţilor şi a resurselor clientului, cât şi cea intervenţionist-sistemică de modificare a conduitei prin schimbări cognitive-comportamentale. În articolul de faţă ne vom îndrepta atenţia asupra tehnicilor de consiliere care rămân încă un domeniu de excelenţă a practicii sociale, o dimensiune metodologică fundamentală. Indiferent de modalitatea aleasă de abordare a consilierii, fundamentul operaţional al procesului de consiliere tradiţională îl constituie procesul rezolvării problemelor. Acest proces îl putem vedea ca

o congruienţă între rezolvarea problemelor eului uman şi facilitarea funcţionalităţii sistemelor sociale din care individul face parte. Tocmai la nivelul funcţionalităţii sistemelor sociale putem identifica spaţiul de referinţă a consilierii afirmativ-apreciative.

Consilierea este un proces care vizează eminamente schimbarea. Procesul de schimbare se aplică atât persoanei clientului cât şi mediului său social cu reţelele sale complexe care interacţionează şi se influenţează reciproc (formând împreună sistemul client). În ultimii ani, consilierea, ca intervenţie socio-pedagogică centrată pe client în genere, absoarbe ipoteze şi teorii ale psihologiei personalităţii orientate şi adaptate ştiinţelor educaţiei.

Fundamente teoretice ale consilierii filosofice apreciative

Abordarea apreciativă a filosofiei porneşte de la lucrările lui David Coperider cu privire la „Appreciative Inquiry", o formă de pragmatică discursivă care înlocuieşte centrarea pe problemă cu centrarea pe elementele de succes din experienţa anterioară a indivizilor, grupurilor, organizaţiilor sau comunităţilor. Principiile pedagogiei apreciative vizează *parteneriatul* dintre profesor şi student. Această experienţă se poate integra în discursul filosofic având ca referenţial maieutica şi dialogurile platoniciene.

Hermeneutica realităţii poate fi văzută ca o reflecţie de ordin filosofic asupra cotidianului şi experienţelor pozitive din cotidian, se încadrează în tradiţia filosofică de căutare a semnificaţiilor ultime ale realităţii. Este o modalitate de a aduce filosofia din spaţiul construcţiei teoretice pure, în sfera practicii sociale, fiind o formă de filosofie aplicată.

Discursul apreciativ porneşte de la viziunea postmodernă printr-o abordare constructivistă şi construcţionistă conform căreia realitatea însăşi este o construcţie socială generată prin succesive negocieri asupra interpretărilor.

Ancheta apreciativă

Ancheta (Investigaţia) apreciativă este în viziunea lui Gergen o formă de deconstrucţie aplicată cercetării sociale căreia îi arată intrinseca corelaţie cu practicile naratologice şi semiotice, iar pe de altă parte acşiunii

sociale pe care o deconstruieşte până la nivelul opţiunii interpretative asupra focalizării pe factorul stresant, incongruient problematic al realităţii sociale, sau asupra celui generativ, constructiv apreciativ a aceleiaşi realităţi sociale. În viziunea lui Gergen deconstrucţia realizată prin Ancheta Apreciativă vizează rolul cercetării de focalizare asupra problemei care poate deveni printr-o convenţie interpretativă cercetarea practicilor pozitive, transformative şi a modului cum acestea pot proiecta o viziune constructivă asupra dezvoltării sistemului studiat (Gergen, 2005: 56-86).

Cooperrider propune următoarea definire operaţională a anchetei apreciative: *o cercetare cotransformatoare a pozitivului din indivizi şi organizaţii* (Cooperrider, Srivatsva, 1987: 129-169). Ancheta apreciativă este o descoperire transformatoare a surselor generatoare de vitalitate a momentelor de maximă eficienţă şi capacitate creatoare în domeniul economic, ecologic, uman, etc. Este o mobilizare a capacităţii interogative pe baza principiului întrebărilor necondiţionat pozitive. Dimensiunea cercetării este corelativă cu cea a intervenţiei prin descătuşarea potenţialului inovativ a imaginaţiei creatoare în locul negării şi a criticii (Cooperrider, Whitney, 2006: 69).

Perspectiva Anchetei Apreciative este una socio-raţionalistă, rezumată de D. Cooperrider în câteva elemente esenţiale:

- Ordinea socială este fundamental instabilă la orice moment, fiind produsul unei negocieri sau convenţii între persoane, convenţie asumată tacit sau explicit de către acestea;
- Modelele acţiunii social-organizaţionale nu sunt impuse în manieră biologică sau fizică, ele sunt capabile de o varietate infinită;
- Acţiunea socială este susceptibilă de a fi interpretată diferit în funcţie de contextul istoric în care are loc, nici una dintre interpretări neputând fi considerată în mod obiectiv superioară alteia;
- Acţiunile umane sunt prescrise de către idei, credinţe, intenţii sau teorii; transformarea comportamentelor convenţionale umane se realizează prin schimbarea ideilor, teoriilor, ideologiilor convenţionale; socio-raţionalismul consideră că teoriile pe care le îmbrăţişăm, credinţele şi reprezentările noastre asupra sistemelor sociale au un efect puternic asupra naturii realităţii sociale;

- Cel mai puternic vehicul pe care-l au comunităţile pentru a-şi transforma convenţiile sau înţelegerile în norme, valori, scopuri, ideologii este actul dialogului, posibil prin limbaj; prin urmare, schimbările care au loc în practicile lingvistice pot provoca schimbări profunde în practicile sociale;
- Teoria socială poate fi văzută ca un limbaj elevat care posedă o gramatică proprie, ea poate fi folosită ca un instrument lingvistic capabil să creeze modele noi de acţiune socială;
- Orice teorie este normativă, indiferent dacă se intenţionează sau nu acest lucru şi are potenţialul să influenţeze ordinea socială indiferent dacă oamenii au sau nu reacţii de acceptare, respingere sau indiferenţă;
- Fiecare teorie socială are o semnificaţie morală: are potenţialul de a afecta şi de a regla relaţiile inter-personale în viaţa cotidiană;
- Cunoaşterea socială rezidă în interacţiune colectivă: ea este creată, menţinută şi folosită de către grupul uman.

Fazele procesului de consiliere apreciativă

Se poate delimita procesul de consiliere bazat pe ancheta apreciativă în cinci faze.

Explorarea în adâncime a strategiilor de succes ale clientului.

Etapa se suprapune metodologic peste etapa „explorarea în adâncime a problemei" din abordarea centrată pe problemă. În consilierea vocaţională spre exemplu vom vorbi despre evaluarea aptitudinilor elevului, a performanţelor sale anterioare, a intereselor sale imediate şi de perspectivă. În consilierea specifică asistenţei sociale, în această etapă de Discovery a consilierii apreciative, clientul explorează în parteneriat cu consilierul, propriile strategii afirmative, propriile strategii de succes, resursele pentru schimbare etc

Explorarea soluţiilor alternative în parteneriat între client şi consilier.

Soluțiile alternative din consilierea clasică, sunt înlocuite din perspectiva consilierii apreciative procesul de visioning apreciativ. Etapa se suprapune celei de Dream din cadrul Anchetei Apreciative. În exemplul nostru anterior, pornind de la consilierea vocaţională se va explora oferta educaţională existentă, corelată cu posibilitatea de absorbţie ulterioară pe piaţa muncii şi cu propriul design al carierei creionate de client.

Identificarea unor căi inovative de a creea viitorul dorit de client pentru sine însuşi

Etapei de contract în consilierea centrată pe problemă îi poate corespunde etapa de Design în cadrul consilierii apreciative. Etapa de Design poate fi definită ca o etapă de identificare a unor căi inovative de a creea viitorul dorit de client pentru sine însuşi. Acest pas are ca specific concreteţea, şi realizabilitatea, destinat să schimbe sistemul client în congruenţă cu propriile proiecţii asupra viitorului.

Implementarea strategiilor de autorealizare a clientului.

Etapa de implementare a contractului din abordarea centrată pe problemă, poate fi revalorizată din perspectiva consilierii apreciative în cadrul etapei Delivery (Destiny) a Anchetei Apreciative. Această etapă presupune implementarea propriu zisă a strategiilor de autorealizare, identificare, în etapa de visioning. Odată ce individul şi-a identificat şi construit o imagine asupra unui viitor preferat, se trece la utilizarea limbajului şi comunicării (interviului intenţional nondirectiv), pentru punerea în act şi urmărirea realizării concrete a viitorului proiectat.

Câteva elemente utile în abordarea consilierii din perspectiva strategiei apreciative:

Identificarea poveştilor de succes

- Creearea unei relaţii, în care clientul să poată revedea propria
- strategie de succes din trecut, să se centreze mai profund asupra ceea ce vrea sau este necesar să schimbe şi să atingă o nouă perspectivă în luarea propriilor decizii.
- Acordarea atenţiei şi a respectului necondiţionat şi aprecierii faţă de client şi comunicarea cu acesta. Preocuparea faţă de interesele clientului trebuie manifestată explicit.

- Observarea atitudinilor în timpul interviului, a conduitei verbale şi non-verbale.
- Manifestarea empatiei. Subiecţii trebuie să simtă respectul faţă de ei, demonstrat prin atitudine şi comportament.
- Transmiterea fermă faţă de clienţi a ideii că îi considerăm capabili să-şi exercite controlul asupra propriului destin.
- Înlocuirea judecăţii critice cu aprecierea elementelor pozitive, cultivarea resurselor de schimbare, ascultarea activă şi înţelegere, manifestarea unei călduri sufleteşti, suport şi schimbare.
- Identificarea scopurilor proprii arii apreciativele clienţilor şi constituirea parteneriatului client-consilier.

Se acordă timp etapei de identificare a succeselor clientului precum şi clarificarea situaţiei sistemului client. În această etapă scopul procesului de consiliere este să fie ajutat clientul să găsească mai multe soluţii pentru problemele sale, în conformitate cu propriile viziuni asupra viitorului, şi cu propriile strategii de succes anterioare. Este important să se evidenţieze situaţii în care clientul a reuşit să facă faţă cu succes unor provocări venite din mediul social, să identifice în parteneriat cu clientul abilităţile şi competenţele acestuia din urmă care i-au permis să facă faţă acelor provocări precum şi identificarea unor modalităţi de transfer creativ a acelor competenţe sociale în alte situaţii cu potenţial de provocare (situaţii problemă în perspectiva consilierii clasice).

Practica apreciativă în domeniul consilierii înlocuieşte procesul de realizare a unui inventar al tuturor problemelor cu care clientul se confruntă cu redesignul situaţiei problemă într-o provocare generatoare de feedback social.

Încurajarea acţiunii positive

În etapa de Design a consilierii apreciative,clientul trebuie asistat în dezvoltarea şi evaluarea strategiilor de autodeterminare cu scopul de a-şi creea propria viziune asupra lumii. (Sandu, 2002). Viziunea apreciativă odată stabilită, devine necesară adaptarea unei decizii asupra căilor importante prin care scopurile identificate să fie îndeplinite. În fiecare etapă a procesului de consiliere intervine ca dominantă strategia de comunicare şi abordare a clientului. Din necesitatea de ameliorare a

comunicării prezentăm câteva aspecte din Programarea Neuro-Lingvistică (N.LP.) care să eficientizeze fiecare din etapele procesuluide consiliere apreciativ.

„Fondul axiomatic" al N.L.P. îl constituie 8 aserţiuni fundamentale care coordonează funcţionalitatea comunicării dând congruenţa logică a sistemului. Ele constituie un set de aserţiuni prealabile şi nu presupoziţii întrucât N.L.P. respinge orice presupoziţie generalizatoare ca generatoare de disfunţii ale comunicării.

Prezentăm în cele ce urmează aceste accepţiuni şi modul cum din fiecare dintre acestea rezultă modalităţi concrete de operare în cadrul interviului intenţional-nondirectiv apreciativ. Aceste modalităţi sunt în deplin consens atât cu principiile rogersiene ale consilierii, cât şi cu principiile construcţionismului social şi anchetei apreciative venind să adauge un plus de eficienţă metodei.

Aserţiunea 1: Harta nu este tot una cu teritoriul

Există o diferenţă considerabilă şi fundamentală între realitate şi percepţia noastră asupra realităţii. Acest principiu reprezintă o cheie de înţelegere a consilierii apreciative dintr-o perspectivă construcţionistă. Individul nu reacţionează în conformitate cu realitatea şi cu imaginea sa despre realitate. Harta noastră personală poate diferi uneori fundamental atât de realitate cât şi de hărţile altor persoane.

Identificarea „hărţii" clientului se realizează interviu apreciativ. Interviul apreciativ trebuie însoţit de tehnica ascultării active. Putem defini ascultarea activă ca o modalitate structurată de a asculta şi răspunde interlocutorului. Ascultarea activă presupune suspendarea judecăţii critice şi manifestarea deplină a empatiei faţă de interlocutor.

Aserţiunea 2: Fiecare persoană este unică şi reacţionează în mod unic în cadrul actului comunicării

A doua aserţiune fundamentală a N.L.P. reflectă unicitatea fiecărui individ în ceea ce priveşte modul său de abordare a comunicării, de raportare la celălalt. Este deci necesar să decodificăm modul de expresie al fiecărui partener, şi să acţionăm într-un deplin respect faţă de orice persoană implicată într-un act de comunicare, fără a pune etichete în legătură cu modul de a se exprima al unei persoane. Nondirectivitatea aşa cum a fost definită de Rogers pleacă de la respectul necondiţionat al clientului. În plus faţă consilierea centrată pe client, consilierea apreciativă

pune accentul pe identificarea pozitivului din experienţa anterioară a individului.

Aserţiunea 3: Fiecare comportament are un rol în adaptare

Identificarea conduitelor aşa-zis indezirabile care trebuiesc modificate în cadrul procesului de schimbare trebuie să ţină cont de situaţia adaptativă care a generat respectiva conduită. Un părinte îşi poate abuza fizic copilul (bate), deoarece la rândul lui a fost abuzat de părinţi şi consideră normală conduita (harta lui interioară asupra realităţii îi evidenţiază necesitatea bătăii ca acţiune de corecţie), dar totodată bătându-şi copilul găseşte o modalitate de adaptare la frustrare (exemplu probleme la serviciu, părintele îşi abuzează fizic copilul îl bate şi astfel îşi manifestă agresivitatea reprimată). Intervenţia rezultată pune accentul tocmai pe descoperirea necesităţii care a stat la baza unui comportament, pentru ca apoi acesta să fie înlocuit cu altul, mai benefic, constrctiv şi ecologic pentru fiinţa respectivă.

Aserţiunea 4: Nu putem să nu comunicăm

Într-adevăr fie că facem apel la modalităţi non-verbale sau verbale, într-o formă sau alta ne vom manifesta în exterior atitudinea interioară, ca răspuns la un anumit stimul extern. Ascultarea este foarte necesară înainte de a avea orice reacţie fie ea o acţiune, o discuţie cu clientul sau un mod prin care este învăţat ceva.

A asculta reprezintă baza tuturor strategiilor de evaluare şi acţiune (Charkhoof, 1979). Reacţiile la ascultare (Charkhoof 1979) sunt deprinderi folosite de consilier pentru a realiza o ascultare adecvată. În funcţie de scopul urmărit, se clasifică în:

- Clarificarea (Zastrow 2002) constă într-o formulă utilizată după un mesaj ambiguu transmis de către client. Formula poate fi de genul:

„Vreţi să spui că”... şi apoi se continuă cu reformularea mesajului. Scopul este de a încuraja clientul la o mai atentă elaborare a formulării, dar în acelaşi timp în termenii construcţionismului social o reformulare a propriei hărţi, iar pentru operatorul interviului de a verifica acurateţea a ceea ce a auzit şi mai ales a înţeles de la cel dintâi (a propriei sale hărţi).

- Parafrazarea reprezentată de o reformulare a conţinutului mesajului receptat de la elev, în scopul de a-l determina pe acesta să se concentreze asupra semnificaţiei mesajului.

Deprinderea implică reamintirea mesajului, identificarea părţii de conţinut a acestuia şi apoi reacţia la conţinut (Zastrow 2002).

- Reflectarea constă într-o reformulare a părţii afective a mesajului scopul de a-l ajuta pe cel consiliat să exprime mai mult din trăirile sale, cu mai multă intensitate sau să devină mai conştient de trăirile care îl domină.

Reflectarea şi parafrazarea pot reacţiona la acelaşi mesaj, fiecare mesaj va exprima direct/ indirect câteva informaţii despre situaţia şi preocupările lui şi despre sentimentele sau emoţiile lui.

Aserţiunea 5: Semnificaţia unui mesaj este dată de reacţia pe care acesta o suscită

Această aserţiune reliefează importanţa cunoaşterii sistemului de reprezentări interioare ale celuilalt, şi faptul că este necesar să ne modulăm transmisia unui mesaj în funcţie de cel care îl receptează.

Aserţiunea 6: Pentru a comunica, este indispensabil să intrăm în sistemul celuilalt de reprezentări asupra lumii înconjurătoare.

Fiecare individ percepe informaţiile din mediul înconjurător prin intermediul simţurilor sale: văz, auz, pipăit, miros şi gust. Aceste informaţii abundă de obicei în jurul nostru, iar creierul operează o selecţie a informaţiilor considerate importante, care ajung să fie procesate şi care vor primi un răspuns, sub forma unei reacţii. Comunicarea cu mediul se face într-o bună măsură la un nivel inconştient, dată fiind funcţionarea noastră cerebrală aidoma unui procesor paralel.

Numeroase observaţii având drept obiect modul de realizare a percepţiei umane au permis formularea următoarei concluzii: fiinţa umană utilizează în mod predominant unul dintre simţurile sale pentru a-şi creea o reprezentare a realităţii la un moment dat (Robbins, 2001). În N.L.P. se definesc astfel trei sisteme principale de reprezentare senzorială:

- sistemul vizual;
- sistemul auditiv;
- sistemul kinestezic (care se referă la senzaţiile tactile, dar şi la emoţii, percepţii de natură interoceptivă etc). Fiecare individ posedă un sistem de reprezentare senzorială (SRS) predominant sau primar.

Diferenţele dintre aceste predominanţe intervin ca factori inhibatori ai comunicării, ducând uneori la adevărate blocaje în înţelegerea

mesajului emis de celălalt. O persoană poate să folosească la un moment dat şi un alt canal senzorial decât cel predominant, în funcţie de necesităţile mediului. De aceea observarea şi identificarea SRS presupune surprinderea anumitor scheme comportamentale care se constituie ca adevărate clişee de funcţionare ale individului respectiv. Este de asemenea posibil ca o anumită persoană să-şi dezvolte suficient de mult unul sau toate canalele senzoriale şi astfel să se exprime cu uşurinţă în registre senzoriale cât mai variate. Aceasta nu elimină însă existenţa unui SRS propriu. Uneori este necesar să urmărim dezvoltarea unui registru senzorial, pentru a ne putea ameliora comunicarea cu ceilalţi

Aserţiunea 7: Fiecare persoană posedă în ea însăşi toate resursele necesare optimizării propriului comportament

Această aserţiune evidenţiază în ea însăşi posibilitatea intervenţiei. Persoana este ea însăşi agentul schimbării. Rolul consilierului, este de a orienta persoana către resursele pe care ea nu le poate identifica în ea însăşi sau în mediul social.

Aserţiunea 8: Programarea neuro-lingvistică este interesată de modul cum se produc anumite comportamente, iar modul de rezolvare al problemelor este indirect, prin învăţarea persoanei despre modul cum poate să-şi optimizeze comportamentele.

Concluzii

Metodologia apreciativă în consilierea filosofică îşi propune valorificarea succesului şi a experienţelor pozitive ale celui care primeşte consilierea în construcţia unuei relaţii de comunicare co-constructivă (co-construction). Consilierea filosofică apreciativă extinde principiile interviului apreciativ pornind de la modelul inteligenţei apreciative propus de Thatchenkery şi Metzker (2009) şi anume sesizarea potenţialităţilor afirmative existente în indivizi şi în situaţii, precum şi modalităţile de a transforma potenţialităţile inerente în realitate.

Viziunea construcţionistă permite trecerea discursului filosofic de la dimensiunea sa academică a speculaţiei pure, către filosofia aplicată apropiată de semnificaţiile originare ale termenului *iubire de înţelepciune*. Trezirea capacităţii interogative şi a pasiunii faţă de recunoaşterea semnificaţiilor *cotidianului* nu va face din cel consiliat un *filosof* dar îi va permite acestuia să-şi construiască o proprie *filosofie* sub forma unui sistem

interpretativ, axiologic şi normativ propriu. *Realitatea* sau un element oarecare al acesteia poate fi un pretext pentru o dezbatere de natură filosofică sau cu valenţe filosofice. Fără a transforma cursul într-unul de gen *philosophy for dummies,* preferăm o abordare care să plece de la cotidian către semnificaţiile acestuia ţinând cont de exigenţele fenomenologice.

Consilierea filosofică oferă nu doar o altă perspectivă decît cea psihologică, care aşa cum am văzut, nu este neaparat adevărat în toate situaţiile, ci mai ales o modalitate de înţelegere a naraţiunilor semnificative şi generatoare de sens pentru indivizi. Sânt aduse în atenţie perspectivele narative şi implicit a psihoterapiilor constructiviste, sau social construcţioniste. Acestea sunt văzute ca posibile practici hermeneutico semiotice în consilierea filosofică. Problema clientului este construită prin analiza naraţiunilor semnificative şi a povestirii vieţii clientului. Reconstrucţia interpretărilor asupra poveştilor vieţii generează automat modificări asupra realităţii subiective a indivizilor şi odată cu aceasta a acţiunii sale sociale (capacităţii de agent a valorilor şi comportamentului). Propunem pe scurt un model de consiliere filosofică narativă de factură construcţionistă bazată pe principiile reflecţiei apreciative şi programării neurolingvistice.

References

Walsh, R. D. (2005) Philosophical Counseling Practice, in *Janus Head Winter*, Trivium Publications Amherst N.Y.

Ferraiolo, W., (2004) Stoic Consel for Interpersonal Relations, in *International Journal of Philosophical Practice*, vol.2, no.1.

Spivak, L. (2004) Application of Kierkegaard`s Philosophy of Freedom to Psychotherapy and Philosophical Counseling, in *International Journal of Philosophical Practice*, vol.2 no.1.

Amir, L. (2004) Three Questionable Assumption of Philosophical Counseling, *International Journal of Philosophical Practice*, vol.2, no.1.

Chapagain C. P., Ojha G. P. (2008) Appreciative inquiry for enhancing individual and organization capacity, in *Revista de cercetare si interventie sociala*, 20, 7-18.

Gergen K. (2005) *Social construction in context*, London: Sage Publications.

Cooperrider D., Whitney, D. (2006) *A Positive Revolution in Change: Appreciative Inquiry*, Los Angeles, California,: Berrete Koehhler Publishers Inc.

Cojocaru, D. (2004) Ancheta apreciativa si pedagogia apreciativa- Premise ale unei schimbari in educatie in (editor) Daniela Cojocaru *Repere socio-pedagogice ale schimbarii in sistemul educational*, Iaşi: Lumen.

Cooperrider, D., Srivatsva, S. (1987) Apreciative Inquiry in Organization Life, ed. Cooperrider, D.L., Srivastva*,* S.*,* in *Research in Organizational Change and Development*, Greenwich CT: JAI Press.

Thatchenkery,T., Metzker, C. (2009) *Inteligenta apreciativa. Cum sa descoperi calitatile de la temelia creativitatii si succesului*, Bucureşti: Editura Codecs.

Sandu, A., Ponea, S. (2010) Applied Protocol for Appreciative Group Socialization, in *Postmodern Openings,* Special Issues, 1, 5-24.

Sandu, A., (2010), Freedom as a hermeneutical pretext, in *Revista Romaneasca pentru Educatie Multidimensionala,* 3, 5-24.

Date despre Autor

Antonio SANDU este Cercetător Principal III Dr. în cadrul Centrului de Cercetări Socio-Umane Lumen din cadrul Asociaţiei Lumen, Iaşi, Tepeş Vodă, Nr.2, OP. Iaşi 3, CP. 780, Lect. Univ. Dr. în cadrul Colectivului de Relaţii Internaţionale şi Studii Europene, Universitatea Mihail Kogalniceanu, Iaşi, Bursier Postdoctoral al Universităţii de Medicină şi Farmacie în cadrul Programului „Studii postdoctorale în domeniul politicilor de sănătate", Iaşi, Cadru Didactic Asociat în cadrul Facultăţii de Filosofie şi Ştiinţe Social Politice a Universităţii „Al. I. Cuza", Iaşi E-mail: antonio1907@yahoo.com

Secțiunea:
Filosofie şi Ştiințe Umaniste

Section:
Philosophy and Humanistic Sciences

An Ethical Analysis of the Terminology of Living Donors Proposed by ELPAT

[O analiză etică a terminologiei donatorilor vii propusă de ELPAT]

Associate Professor Ph.D. Sandu FRUNZĂ[1]

Abstract[2]

Having in mind the various difficulties to integrate a particular donation into a category, as well as the ethical consequences of the present ambiguities, recently, the ELPAT group on living donors (Ethical, Legal and Psychological Aspects of Organ Transplantation) has proposed a new clarification for living organ donors. This classification (Dor et al., 2011) attempts to avoid ambiguities and the other problems of current taxonomies. Our text proposes an ethically-oriented interpretation of the new classifications of living donors proposed by the research group from ELPAT, classification that has been published in Transplantation. Differently from previous classification, that could lead into ethical and medical suspicions, the new classification aims at diminishing as much as possible the differences in evaluation, interpretation and classification that could appear between different professionals and in their relation with donors.

Keywords:

transplantation ethics, terminology, living donors, altruism

[1] Associate Professor Ph.D. Sandu FRUNZĂ, "Babeş-Bolyai" University from Cluj, E-mail: sfrunza@yahoo.com

[2] Acknowledgment: Această lucrare a fost elaborată parţial în cadrul proiectului FP7 EULOD, Living Organ Donation in Europe.

Introducere:

Preocupările pentru bioetică au devenit o modă intelectuală şi culturală, dar şi un prilej de dezbateri aprinse pe teme dintre cele mai diverse şi problematici dintre cele mai specializate. În acest context, bioetica se dovedeşte a fi o realitate în continuă expansiune atît în ceea ce priveşte disciplina ca atare, ca disciplină teoretică ce presupune un anumit grad de sistematizare şi conceptualizare, cît şi în privinţa aplicaţiilor bioetice ce implică cercetări avansate şi continua integrare de noi preocupări. În felul acesta, perpetua clarificare terminologică face parte din logica internă a dezvoltării disciplinei, ţine de dinamica extraordinară pe care o cunoaşte dezvoltarea disciplinei şi de provocările mereu noi pe care practicienii le introduc sau de situaţiile noi cu care se confruntă. Astfel, terminologia folosită în etica medicală şi în subdomeniile acesteia este supusă unei fluctuaţii constante, determinate de ritmul schimbărilor şi inovărilor apărute în tehnologiile medicale, ca şi de necesitatea bioeticienilor de a-şi adapta teoriile la aceste schimbări. Înnoirile continue sunt de natură să creeze uneori confuzie sau neînţelegeri nu numai printre specialişti, ci şi în cazul unor categorii de public, putînd chiar să determine reticenţa unei părţi a publicului faţă de o nouă tehnologie sau o nouă variantă de tratament. De asemenea, unii termeni folosiţi pot avea o încărcătură ideologică, religioasă sau de altă natură, care să antreneze consecinţe dificil de anticipat din partea specialiştilor în bioetică, dar şi a donatorilor sau a publicului. Nu putem decît să aproximăm modul în care o nouă tehnologie sau o nouă cucerire ştiinţifică în practica medicală poate fi asimilată de cei ce ar trebui să se bucure de acestea. Gradul de deschidere poartă cel mai adesea o puternică amprentă culturală ce cuprinde printre altele, pe lîngă condiţionările de tip etic, şi elemente privind cutumele unei comunităţii, stereotipurile culturale, ideile religioase, rezerva instinctivă sau chiar opoziţia la nou etc. Este un motiv în plus pentru care implementarea unei practici unitare, a folosirii unor concepte clare, a unor clasificări cu o acceptare cît mai largă să vină în întîmpinarea tuturor acestor condiţionări culturale şi etice. Este nevoie de un continuu efort de creativitate teoretică pentru a ajunge la soluţii pe care orice persoană cu un minim de onestitate intelectuală să nu poată să le respingă.

Un asemenea efort găsim în preocupările unui grup de membri ELPAT (Ethical, Legal and Psychosocial Aspects of Organ

Transplantation) care ne propun o simplificare şi o mai bună clarificare a terminologiei referitoare la transplant.

Ei pleacă de la o serie de ambiguităţi pe care le putem întîlni în terminologia referitoare la transplant. În studiile de etică a transplantului un exemplu aparte este reprezentat de terminologia referitoare la donatorii vii. Ambiguitatea pe care o găsim în clasificările utilizate de specialişti reclamă obligativitatea unor cercetări care să aibă ca finalitate reducerea în cît mai mare măsură a diferenţelor de evaluare, interpretare şi clasificare ce ar putea interveni între diferiţi profesionişti.

Astfel, referitor la donatorii vii şi la donare, constatăm că există o multitudine de termeni care îi caracterizează, şi o varietate de concepte ce descriu tipurile de donare pe care aceştia le realizează. Dintre tipurile de donare putem aminti: *donare anonimă*, *donare altruistă*, *donare non-relaţionată* (vs. *donare relaţionată*), *donatori de tip „Bunul Samaritan*", *schimb între perechi* (*paired exchange)*, *schimb între listă şi perechi (list-paired exchange)* şi enumerarea poate continua. Ceea ce poate fi la un moment dat problematic atît din punct de vedere etic cît şi medical este faptul că aceşti termeni sunt adesea contradictorii şi/sau confuzi, iar per ansamblu ei nu reuşesc să se constituie într-o tipologie coerentă. Dacă specialiştii ce utilizează această terminologie pot să lucreze eficient chiar şi în condiţiile unei anumite fluidităţi terminologice, în măsura în care ea nu afectează efectiv actul donării sau actul medical legat de aceasta, în cazul donatorilor este posibil să se manifeste o anumită neîncredere ce ar putea avea consecinţe negative chiar asupra actului donării.

Din punct de vedere psihologic, această situaţie poate crea disconfort la nivelul donatorilor, iar adîncirea neîncrederii ar putea arunca o lumină negativă asupra donării ca atare, asupra specialiştilor implicaţi în efectuarea ei, asupra capacităţii instituţionale şi ştiinţifice de a circumscrie riguros o problematică medicală şi ar putea determina receptarea acestui tip de donare ca fiind dubios sau problematic.

Pentru a evita astfel de neajunsuri ale cercetării şi practicii medicale un efort continuu de dezvoltare şi clarificare conceptuală devine, printre altele, o problemă impusă de chiar etica cercetării. În acest context faptul că un grup de autori din cadrul ELPAT (Ethical, Legal and Psychosocial Aspects of Organ Transplantation) au propus o variantă de terminologie care urmăreşte să ofere simultan o descriere şi o clasificare a tipurilor de donare trebuie întîmpinat ca un punct de plecare pentru

întărirea încrederii donatorilor, pentru facilitarea comunicării între specialişti, pentru încadrarea şi standardizarea actului medical şi pentru dezvoltarea bioeticii în general (Dor et al., 2011). În cele ce urmează ne propunem să supunem atenţiei relevanţa aspectelor puse în evidenţă de clasificarea ELPAT situîndu-ne pe o poziţie etică de abordare.

Neajunsurile terminologiei curente referitoare la donarea de organe

Dintre termenii folosiţi în prezent, cei care se apropie cel mai mult de ideea unei clasificări este perechea *donare non-relaţionată vs. donare relaţionată*. Ei se concentrează asupra relaţiei, ceea ce poate fi un element pozitiv, dar dă un sens cînd restrictiv, cînd ermetic conţinutului relaţiei. Astfel, aşezarea la baza clasificării a unui principiu generos din punct de vedere etic, cum este cel al relaţiei, relevă mai degrabă o suită de inconsecvenţe decît o posibilă clarificare ştiinţifică. Acest dublet, deşi preferabil în raport cu alţii, din perspectiva unei etici relaţionale suferă mai întîi de imprecizie. Cum anume se distinge termenul de „relaţionat"? El se poate referi la legătura de sînge dintre donator şi primitor – iar prin excludere, ceea ce nu e legat prin acest tip de legătură este „non-relaţionat" (Gjertson, Cecka, 2000). Totuşi, imediat după dezvoltarea medicaţiei imunosupresoare, şi alte persoane din proximitatea primitorului au putut fi acceptate în programele de transplant, de exemplu soţul/soţia. Folosirea termenului „non-relaţionat" faţă de aceştia este cel puţin curioasă, astfel că, în unele cazuri, ei sunt consideraţi donatori „relaţionaţi". Ce anume mai este atunci donarea „non-relaţionată"? Prin analogie cu situaţia cînd donatorul este rudă prin alianţă pot fi consideraţi drept „relaţionaţi" şi prietenii apropiaţi, dar şi cunoştinţele, vecinii, colegii de muncă, membrii din parohie coreligionari etc. deoarece de fiecare dată se poate proba existenţa unei „relaţii" ce fundamentează actul donării. Acest mod problematic în care graniţele unei categorii nu pot fi fixate în mod precis atrage după sine o altă dificultate: este limpede că există cazuri în care cineva poate fi plasat, simultan, în ambele categorii (Dor et al., 2011; Frunză, 2009).

Un alt termen este cel de „*donare anonimă*". Este evident că această terminologie are o putenică încărcătură etică şi vizează şi anumite aspecte de ordin juridic. Aici, dorinţa celor ce propun termenul este de a preveni

eventualele schimburi comerciale ce ar putea rezulta în urma cunoaşterii dintre donator şi recipient. Principiul anonimatului însă nu este respectat *ad infinitum* în toate contextele: în SUA şi Canada anonimatul este menţinut pentru o perioadă de circa 3-6 luni (Dor et al., 2011). Prin urmare, depăşirea situaţiei anonime nu este întotdeauna şi sub orice raport considerată a fi o încălcare a unei exigenţe etice şi uneori, cum e cazul amintit, chiar reglementările juridice pot fi privite într-un mod foarte nuanţat. Dar problematic aici nu este eticul, ci lipsa unei posibilităţi de a face distincţii clare, univoce, cu un suport efectiv al tipului de relaţie pe care se construieşte conceptual.

Un alt termen folosit pentru a desemna donatorii „non-relaţionaţi" este cel de *„donare altruistă"*. Totuşi, întrucît principiul altruismului este aşezat la temelia actului de donare indiferent de tipul de donator, rămîne întrebarea în ce măsură prin repetarea condiţiei de altruism vorbim despre un act de două ori altruist: odată, ca act de donare, în al doilea rînd, ca donare non-relaţionată non-comercială. Această insistenţă în evidenţierea caracterului altruist al donării poate denota rezerva cu care este primită donarea de organe din partea unor persoane străine primitorului (Dor et al., 2011; Frunză et al., 2010).

Sintagma „Bunul Samaritan" a fost adesea utilizată de programele de transplant care aveau în vedere atragerea „donatorilor altruişti" mai sus menţionaţi (Zuidema et al., 2008). În privinţa folosirii sintagmei, trebuie notată trimiterea la parabola din Noul Testament şi în general faptul că ea transmite conotaţii în primul rînd creştine. E adevărat că simbolismul este foarte generos, el trimite la valoarea unei iubiri în raport cu celălalt manifestată în simplitatea şi bucuria ei, la umilinţa cu care putem să ne apropiem de cel aflat în suferinţă şi să îl ridicăm atît cît ne stă în putinţă din starea dificilă în care se află implicîndu-ne într-o acţiune cu totul dezinteresată. El poate găsi o rezonanţă la nivelul acţiunii interumane şi la cel al acţiunii sociale şi la membri altor religii în care au relevanţă principiul darului, al întrajutorării, al grijii pentru cel aflat în suferinţă, faţă de cel aflat într-o situaţie de dezavantaj în raport cu ceilalţi. Însă, o piedică reală este faptul că în mentalitatea occidentală, termenul e prea circumscris creştinismului, deşi lucrurile s-ar putea să nu stea chiar aşa din punct de vedere al celor ce privesc dinspre cîmpul teologiei. Acest caracter prea circumscris religios a fost criticat de cei care susţineau că donatori din rîndul altor religii ar putea să nu se recunoască în respectiva expresie şi să

simtă că reflectă un simbolism care le este străin. Datorită limitării din punct de vedere religios a potenţialului donatorilor, respectiva terminologie este considerată de mulţi specialişti ca fiind nepotrivită sau inadecvată.

Tipologia propusă de ELPAT

Clasificarea promovată de grupul ELPAT în articolul din *Transplantation* îşi propune simultan o clasificare şi o mai bună sistematizare a tipurilor de donare cu donatori vii, principalul beneficiu al său fiind clarificarea terminologică şi eliminarea confuziilor datorate terminologiei. Astfel, principala categorie propusă de ELPAT este cea de *donare specificată* vs. *donare nespecificată*. Sintagmele au în vedere, în primul rînd, dacă destinatarul actului de donare este specificat – fie că e vorba de un individ anume, fie că e vorba de un grup cu anumite caracteristici (ex. copiii), respectiv, în celălalt caz, al donării nespecificate, că este vorba de donare pe listă, fără a avea în vedere un anumit beneficiar. Mai departe, în interiorul primei categorii, a donării specificate, este propusă o sub-împărţire – în *donarea direcţionată* vs. *donarea non-direcţionată*. Prima subcategorie are în vedere cazurile în care beneficiarul intenţionat este beneficiarul final, în timp ce a doua se referă la donarea unde beneficiarul este specificat, dar nu este particularizat (Dor et al., 2011).

Trebuie menţionat că aceşti termeni folosiţi de clasificarea ELPAT nu sunt termeni inventaţi special pentru această ocazie, ci reprezintă alternative deja vehiculate în literatura de specialitate, care nu au fost însă exploataţi la adevăratul lor potenţial, ceea ce grupul ELPAT reuşeşte din plin.

Analiza etică a terminologiei propuse de ELPAT

Propunerea de clasificare a ELPAT nu şi-a propus să inoveze din punct de vedere etic sau să chestioneze din punct de vedere moral raportarea la donatorii vii, ci doar să aducă ordine în terminologia existentă, respectiv să ofere o tipologie coerentă din punct de vedere logic. Dacă termenii analizaţi ca variante existente în uz (donatori altruişti, non-relaţionaţi, Buni Samariteni) erau în cele mai multe cazuri expresii ad-hoc pentru a găsi un nume potrivit pentru o realitate nouă făcută posibilă de tehnologie sau finalmente acceptată de comunitatea medicală, termenii din

tipologia ELPAT respectă cerinţele unei clasificări logice: sunt distincți, clari, mai puţini decît tipurile pe care le ordonează şi reciproc exclusivi (nu permit încadrarea unui aceluiaşi caz în două categorii sau subcategorii simultan).

Din punct de vedere etic, am putea să ne întrebăm dacă această clasificare promovată ca neutră şi obiectivă poate fi într-adevăr neutră şi obiectivă, sau orice sintagmă din vocabularul uman este subiectiv şi interpretabil. Dar aceasta ar presupune să deplasăm discuţia dinspre etica medicală înspre cercetarea lingvistică sau înspre o etică a interpretării, ceea ce nu ne propunem pentru acest moment. O altă problemă ce ar putea interveni este cea a traductibilităţii termenilor în toate limbile. Ei sună bine şi convingător în limba engleză, în care au fost de altfel creaţi, însă trebuie verificat în ce măsură ei pot fi traduşi într-o manieră acceptabilă în toate limbile unde există o terminologie referitoare la donatorii vii.

O ultimă problemă, poate neintenţionată, a clasificării respective, este că ea are în vedere exclusiv donatorii vii, fără a face referire la celelalte tipuri de donare. Ceea ce tipologia nu are în vedere în special este tipul de donare cu donatori decedaţi. Acest tip este foarte important în economia donării de organe, datorită, între altele, faptului că donarea de la donatori decedaţi este mai puţin problematică din punct de vedere etic decît cea de la donatorii vii (Biller-Adorno, Schauenburg, 2001). Faptul este evident dacă ne gîndim la faptul că, spre deosebire de donatorii vii, cei decedaţi nu întîmpină propriu zis riscuri în cazul prelevării organelor, în timp ce riscurile asociate donatorilor vii, chiar dacă sunt reduse, se poate ajunge a fi clasificate drept „monumentale" (Ross, 2006). Aceasta face ca, în universul transplantului, donatorii decedaţi să fie consideraţi cazul ideal, tipul standard al donatorilor, iar cei vii să fie acceptaţi şi luaţi în calcul doar cu titlu de excepție de la regulă. Firește că există țări unde programele de transplant de la donatori vii sunt la fel de bine dezvoltate precum cele de la donatori decedaţi, însă aceasta nu contrazice regula. În aceste condiţii, o clasificare care pune accentul exclusiv pe donatorii vii, fără a-i menţiona pe cei decedaţi, poate fi receptată ca o clasificare incompletă. Nu trebuie, însă, să facem abstracţie de faptul că autorii şi-au propus doar o clasificare a donatorilor vii. Nu putem să le reproşăm că nu au făcut ceva ce nici nu şi-au propus să facă. Nu putem decît să sperăm că cercetarea aceasta va fi continuată şi efortul de clasificare va fi orientat şi spre catalogarea similară a donatorilor decedați.

Concluzie:

Clasificarea propusă de grupul ELPAT are meritul de a elimina o serie de dileme etice sau de confuzii sau respingeri în plan etic sau religios pe care le găsim în clasificările anterioare. Ambiguităţile de clasificare pot să aibă un efect negativ asupra percepţiei donatorilor şi să determine comportamente neaşteptate şi opţiuni etice nuanţate. Chiar dacă eludează menţionarea donatorilor decedaţi ca posibil standard pentru donarea de organe, grupul ELPAT reuşeşte performanţa de a realiza o clasificare simplă, obiectivă, care elimină în cea mai mare parte confuziile şi dificultăţile din terminologia curentă referitoare la donatorii vii. Autorii reuşesc să propună o tipologie neutră din punct de vedere axiologic sau religios a acestor donatori, ceea ce mi se pare a fi o atitudine responsabilă mânată de deziderate etice intrinseci unei practici profesionale adecvate.

References

Biller-Adorno, N., Schauenburg, H. (2001) It's only love? Some pitfalls in emotionally related organ donation, in *Journal of Medical Ethics,* 27, 162-164.

Dor, F. J. M. F.; Massey, E. K.; Frunza, M.; Johnson, R.; Lennerling, A.; Lovén, C.; Mamode, N., Pascalev, A.; Sterckx, S.; Van Assche, K.; Zuidema, W.C.; Weimar, W. (2011) New Classification of ELPAT for Living Organ Donation, in *Transplantation.,* 17 March 2011, (DOI: 10.1097/TP.0b013e3182129236).

Frunză, M. (2009) Ethical and legal aspects of unrelated living donors in Romania, in *Journal for the Study of Religions and Ideologies*. 8, (22) (Spring 2009), 3-23.

Frunză, M., Frunză, S., Grad, O., Bobb, C. V. (2010) Altruistic living unrelated organ donation at the crossroads of ethics and religion. A case study, in *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, 9, (27), Winter 2010, 3-24.

Gjertson, D. W., Cecka, J. M. (2000) Living Unrelated Donor Kidney Transplantation, in *Kidney International*, 58, 491-499.

Ross, L. F. (2006) The Ethical Limits in Expanding Living Donor Transplantation, in *Kennedy Institute of Ethics Journal,* 16 (2), 151-172.

Zuidema, W., Kraneburg, L. W., Erdman, R. A. M., de Klerk, M., Hilhorst, M. T., Ilzermans, J. N. M., Weimar, W. (2008) Living Kidney Donation by Good Samaritans in Weimar, W., Bos, M. A., Brusschbach, J. J. (eds.) *Organ Transplantation: Ethical, Legal and Psychological Aspects. Towards a Common European Policy*, Pabst, Legerich.

Date despre Autor

Sandu Frunză este Conferenţiar Dr. la Catedra de Ştiinţe Politice, Universitatea Babeş-Bolyai Cluj. Domeniile sale de interes sunt etica relaţională, etica responsabilităţii, etica în comunicare şi relaţii publice, bioetica, religie şi ideologie, religia în publicitate, antropologia culturală, filosofia post-holocaust. Este autor al cărţilor *Dumnezeu şi Holocaustul la Elie Wiesel. O etică a responsabilităţii* (2010), *Fundamentalismul religios şi noul conflict al ideologiilor* (2003). A coordonat împreună cu Mihaela Frunză volumele *Criza instituțională a filosofiei* (2010), *Essays in Honor of Moshe Idel* (2008). E-mail: sfrunza@yahoo.com

P. P. Carp's „Germanophilia"

[„Germanofilia" lui P. P. Carp]

Lecturer Ph.D. Candidate Silvia BOCANCEA[1]

Abstract

In the public conscience as well as in specialized literature, P.P. Carp, the conservative political man, appears as one of the most vehement „Germanophiles" in modern Romania, an attitudinal immobility which had supposedly ruined his perception on the course of history. According to the perspective-oriented interpretation, the "Germanophilia" of the Romanian conservative was not based on love but on Calculus. A realist assessment of the behavior adopted by the great powers of the international scene showed him that the security and even the existence of the modern Romanian state would have been possible only if the major interests of the neighbouring empires (especially the Russian one) had been baffled. His "Russophobia", an unsentimental attitude, made him plead in favor of an alliance with Western states such as France and Germany. Calculus also justified his attitude towards the objective of accomplishing the union of the Romanian states (in 1918), which he did not reject, but only postponed. "Germanophilia", just as "Russophobia" were expressions of a principle which guided his entire activity: the exclusion of feeling from politics (foreign and domestic).

Keywords:

"Germanophilia", "Russophobia", realism, rationalism, national security, perspectivism.

[1] Lecturer Ph.D. Candidate Silvia BOCANCEA, Faculty of Political and Administrative Sciences within "Petre Andrei" University from Iasi, Email: silviabocancea@yahoo.com

Introducere

P. P. Carp a fost unul dintre politicienii României moderne, care şi-a asumat cu seriozitate şi responsabilitate „profesiunea" aleasă. În cele cinci decenii de activitate politică el s-a implicat în marile evenimente ale modernităţii româneşti (de la aducerea prinţului străin până la intrarea în războiul mondial din 1916). Cu modalitatea de desfăşurare a unora a fost de acord şi a participat la înfăptuirea lor (aducerea prinţului Carol I, aderarea la Tripla Alianţă), faţă de altele şi-a exprimat fără reţinere dezacordul (ca în cazul alianţei româno-ruse din 1877, a adoptării neutralităţii în 1914). În perioadele de normalitate politică atenţia sa a fost direcţionată către rezolvarea marilor probleme ivite în faţa societăţii româneşti aflată în procesul de tranziţie către modernitatea capitalistă. Toată acţiunea sa teoretică (la desăvârşirea ideologiei conservatoare) sau practică (platforma politică pragmatică „Era Nouă") a fost întemeiată pe convingerile sale, bine argumentate, de natură conservatoare. Felul său de a fi şi a acţiona a contribuit la configurarea unui model de om politic diferit de majoritate şi care s-a caracterizat prin competenţă, convingere, consecvenţă, moralitate exemplară (în viaţa publică şi în ceea privată), spirit critic, curajul de a spune lucrurilor pe nume indiferent de auditoriu, civilitate. Colegii de breaslă, mai ales adversarii politici, au identificat originalitatea modelului şi profitând de lipsa de popularitate a personajului (alimentată de un ego cam expandat şi de dezinteresul pentru publicitatea propriilor intenţii) au reuşit să deturneze semnificaţiile propunerilor sau atitudinilor sale.

În felul acesta, în jurul lui P. P. Carp s-au format o serie de legende: că ar fi fost „vândut străinilor", retrograd, adept al unei maniere autoritariste de conducere. Ca orice poveste şi acestea au avut un nucleu de adevăr şi acesta a constat în atitudinile lui Carp din anumite momente ale modernităţii româneşti: participarea la acţiunile de popularizare a unor scriitori de origine germană, sub egida *Junimii*; poziţia sa favorabilă semnării Convenţiei Comerciale cu Austro-Ungaria (1875); susţinerea unei politici externe româneşti pro-germane; misiunile diplomatice la Viena; propunerea modificării legii de succesiune (majoratul ţărănesc), introducerea breslelor, discursul „regele şi dorobanţul".

Dintre toate, cea mai conturată şi mai longevivă s-a dovedit a fi legenda „germanofiliei" sale încrâncenate, obtuzitate care l-ar fi

împiedicat, mai ales în 1916, să perceapă mersul istoriei. Explicaţia care s-a dat în epoca în care a trăit a acestei atitudini a lui Carp fost una de natură sentimentală; fidel spaţiului în care s-a format intelectual (cel german), el şi-ar fi orientat toate acţiunile sale culturale şi politice intenţiei de a impune spre copiere societăţii româneşti „modelul german" de dezvoltare. Atitudinea lui Carp ar fi fost una maniheistă circumscrisă antagonismului existent în spaţiul politic şi cultural românesc: liberalism/conservatorism = „model" francez/„model" german. Triumful „căii" prusace însemna înfrângerea adversarei sale „calea" franceză.

Abordarea perspectivistă a acestui clişeu relevă faptul că „germanofilia" lui Carp era expresia unui calcul pragmatic şi nu a unui sentiment. Platforma de politică internă a conservatorului român s-a ivit nu prin copiere ci prin adaptare a unor soluţii străine, eficiente, la realităţi româneşti cunoscute în prealabil. Iar platforma de politică externă a fost rezultat al unei abordări raţionale şi realiste a evoluţiei relaţiilor internaţionale din a doua jumătate a secolului al XIX-lea.

Aspecte metodologice

Posteritatea a preluat necritic explicaţia de natură sentimentală a „germanofiliei" lui Carp. În perioada tulbure a anilor ' 40, atunci când se căutau în trecut modele de politicieni şi de perspective politice, G. Juvara (Juvara, 1943) a prezentat, pe calea undelor, concepţia de politică externă a conservatorului. Analistul, care aproba atitudinea lui Carp, afirma că „rusofobia" a fost o dogmă pentru omul politic. Mai târziu, în perioada comunistă, dominată de interpretarea ideologică marxistă, „germanofilia" carpistă a fost taxată ca expresie a interesului îngust, de clasă, al unui conservator. Iar triumful acestei perspective în politica externă soldat cu aderarea României la Tripla Alianţă (1883), ca rezultat al deliberării unor oameni politici de formaţie intelectuală germană (Carp, Maiorescu D. A. Sturdza, I. C. Brătianu - era format în spaţiul francez) din jurul regelui Carol I (german la origine), în contextul unei diplomaţii secrete în care deciziile aparţineau unui număr restrâns de persoane (Boicu Coord., 1980).

În opoziţie cu această explicaţie se situează acele interpretări care aşează la baza atitudinii „germanofililor" români nu sentimentul, ci calcul. Astfel, A. Corbea (Corbea, 1991), abordând critic clişeele referitoare la

intenţiile de germanizare ale junimiştilor (Carp era liderul lor politic), avansează ideea că acestea erau îndreptate nu în direcţia copierii unui ipotetic „model german", ci a unei modelări. Relaţia lor cu „modelul german" datorându-se existenţei unei analogii de ansamblu între realităţile social-economice şi politice germane şi cele româneşti şi nu originii (germană, dar şi engleză şi franceză) a autorilor conspectaţi şi „adaptaţi" (Omea, 1998). În analiza întreprinsă asupra disputei dintre politicienii români din perioada neutralităţii, Puterile Centrale *versus* Antanta, Fl. Constantiniu (Constantiniu, 2002) aşează la baza acesteia opţiunea lor pentru deziderate diferite: întărirea securităţii naţionale, respectiv, desăvârşirea unităţii naţionale. Taberele nu erau ireconciliabile, de pildă, „centralii" nu respingeau unirea, ci o amânau pentru vremuri viitoare mai liniştite. T. Pavel (Pavel, 2000) explică orientarea politicii externe româneşti din anii ' 80 ai secolului al XIX-lea prin prisma situaţiei internaţionale a României (a cărei suveranitate era pusă la grea încercare de comportamentul de mare putere a imperiilor vecine, ţarist şi austro-ungar) şi a aplicării planului german de afirmare ca mare putere în sud-estul european prin dislocarea preponderenţei ruse din zonă. Iar studiile întreprinse de către I. Gherghel (Gherghel, 1931), T. Pavel, L. Boia (Boia, 2009) aruncă o nouă perspectivă în legătură cu predominanţa influenţei franceze asupra spiritului public românesc. Preocuparea părţii cultivate a opiniei publice pentru literatura germană (traducerile din marile opere ale acestei culturi), migraţia tinerilor pentru universităţile din spaţiul german (ca urmare a prestigiului acestor instituţii), precum şi existenţa unor tabere echilibrate pro-antantiste şi pro-centriste în momentul intrării României în primul război mondial demonstrează faptul că preferinţele filogermane nu erau atât de insolite în spaţiul românesc.

Pornind de la aceste premise îmi propun să explic „germanofilia" lui Carp folosindu-mă de metoda interpretării ideologice dar în varianta lui Karl Mannheim (Mannheim, 1968). Ca şi perspectiva marxistă, metoda filosofului german include suspiciunea interesului, declarat sau ascuns al personajului cercetat, dar intenţia cu care pleacă la drum este aceea de a-l înţelege şi nu blama (ca în ideologia marxistă). În plus, acest stil de interpretare nu pierde din vedere influenţele exercitate de diferiţi factori istorici (interni, internaţionali) asupra convingerilor şi atitudinilor acestuia, interogând chiar şi preferinţele proprii ale cercetătorului (care, atunci când nu sunt conştientizate pot vicia rezultatul demersului). Adevărul scos la

iveală astfel este unul contextualizat; cunoaşterea nu este una relativistă ci una relaţionistă. Analiza discursurilor sale politice din această perspectivă, precum şi a contextului internaţional din a doua jumătate a secolului al XIX-lea, îmi reliefează faptul că „germanofilia" lui Carp în politica externă a fost expresia unui pragmatism rezultat din calcul raţional şi realism. Obiectivul conservării tânărului stat român şi sporirii securităţii naţionale într-un zonă disputată de marile puteri vecine îl făcea pe Carp să formuleze soluţia orientării politicii externe româneşti înspre o a treia mare putere interesată şi capabilă să menţină statu-quo-ul european (Franţa şi apoi Germania).

„Germanofilia" unui pragmatic

Concepţia de politică externă a lui P. P. Carp a fost expusă pentru prima oară imediat după întoarcerea sa în ţară din misiunea diplomatică de la Agenţia română de la Paris. În 1868, debutul său parlamentar ţinut în faţa Camerei a fost o interpelare adresată guvernului liberal pe tema poziţiei oficiale a acestuia faţă de activitatea „bandelor" bulgare care acţionau pe teritoriul românesc (Gane, 1936). Bănuiala lui era aceea că autorităţile române se comportau duplicitar în această problemă negând oficial orice implicare, încurajând pe ascuns mişcările de revoluţionare a Balcanilor.

Pornind de la această interpelare, Carp a dezvoltat în faţa auditoriului o adevărată lecţie de relaţii internaţionale. Din punctul său de vedere, tendinţele existente pe scena internaţională erau două, iar direcţia lor de acţiune era antagonică: una, de apărare a ordinii legitime (puterile occidentale) şi alta, de contestare a *statu-quo*-ului (Rusia). Mişcările diverselor populaţii de pe continent erau interpretate tot prin aceeaşi prismă. Astfel, „dreapta satisfacere a nevoilor ce se ivesc în Imperiul otoman" nu era privită de către marile puteri occidentale ca o ameninţare la adresa ordinii legitime căci „chestiunile de ordine internă ale Turciei nu privesc străinătatea". În opoziţie cu acestea, mişcările sârbilor, bulgarilor etc., încurajate de Rusia, îşi propuneau să modifice statu-quo-ul zonei. Interesul Rusiei era acela de a declanşa o „conflagraţiune generală" pentru a atinge „scopul secular" şi anume cucerirea Constantinopolului. Faptul putea fi desprins şi din atitudinea ei faţă de statul român: „la 11 ianuarie 1866 s-a opus cu tărie dorinţelor României, deoarece consolidarea situaţiei

noastre nu-i convenea", dar, la 1868, o îndemna „uniți-vă cu bulgarii şi cu sârbii". Concluzia care i se impunea lui Carp era aceea că securitatea națională decurgea doar din menținerea ordinii legitime, şi orice obiectiv național nu putea fi atins decât cu sprijinul puterilor occidentale. Obiectivul prioritar românilor la acea vreme era obţinerea independenţei, dar arăta omul politic: „Neatârnarea ţării, lucrul pe care şi-l doreşte orice bun român, … nu poate fi căpătată decât prin forţe proprii, fără amestecul străinilor" (mai ales Rusia – n.ns. S.B.) pentru că doar aşa „Occidentul, începând cu Franţa, ar recunoaşte faptul împlinit".

Cererii lui Carp i-a răspuns I. C. Brătianu care confirma orientarea pro-franceză a guvernului argumentând, printre altele, că inima lui era alături de Franţa deoarece acolo „a mâncat 20 de ani pâinea exilului". Replica promptă a conservatorului a fost aceea că în chestiunile politice dorea să facă abstracţie de persoana preopinentului: „ministrul să fie alături de Franţa fiindcă aşa *o cer interesele ţării* (subl. S.B.), dezlipindu-se de Franţa atunci când interesele ei vor fi contrarii" (Gane, 1936). Acesta este primul moment în care omul politic conservator şi-a expus public principiul său potrivit căruia emoțiile fie ele ale politicienilor fie ale maselor nu aveau ce căuta în politică. Şi mai ales în politica externă. „În materie de politică exterioară – afirma, chiar mai categoric, în 1881, Carp (Carp, 2000) – nu înţeleg ca discuţiunea să fie pasionată şi publică" căci „în politica internaţională este periculoasă emoţiunea populară". Principiul excluderii sentimentului din politică a însemnat aplicarea de către Carp în acest domeniu practic a programului cultural junimist care se orienta după deviza „arta pentru artă" şi urmărea, după cum arăta T. Vianu (Vianu, 1938), să impună delimitarea între valori: arta trebuia să fie eliberată de influenţele provenite din regiuni eterogene, ştiinţa să fie liberă de orice alt amestec, iar politica să se conducă după norme interioare (combate sentimentalisul în politică).

Carp (Carp, 2000) a adus completări perspectivei sale cinci săptămâni mai târziu în articolul „Prusia şi chestia orientală" publicat în ziarul „Ţara" (la 8 martie 1868). Problema pe care o dezbătea era aceea a căilor de realizare a unității germane precum şi a poziționării ei în concertul european. Potrivit interpretării sale o Germanie unificată cu sprijin rusesc nu era atrăgătoare pentru România „atunci politica prusiană urmează de a fi periculoasă pentru noi, şi oricare ar fi urările noastre pentru unitatea Germaniei, *nu putem sacrifica pe altarul ei viitorul*

României"(subl. S.B.). Dar amabilităţile ruso-prusace îi apăreau analistului ca fiind conjuncturale, lipsite de o perspectivă, de un „ce fundamental". Abia în momentul în care „Prusia se va desface de Rusia" statul român trebuia să ia în calcul o apropiere de noua mare putere continentală.

În 1868 au fost puse premisele platformei de politică externă a lui Carp. Evenimentele ulterioare, precum războiul de independenţă, primul război mondial, nu au făcut decât să-i ofere argumente noi în favoarea celor afirmate la această dată. „Niciodată, nimic cu Rusia" (parafrazare a afirmaţiei sale la despărţirea de prietenul său Maiorescu) nu s-a fundamentat pe teamă sau pe ură (deşi numeroase momente ale istoriei românilor ar îndreptăţi acest sentiment) ci pe înţelegerea faptului că aceasta se comportă pe scena internaţională ca o mare putere (care nu se dă înapoi de la nimic pentru a-şi atinge obiectivul major care-i asigură poziţia de egal al celorlalte mari puteri).

Concluzii

P. P. Carp a fost unul dintre politicienii de marcă ai României moderne care s-a făcut remarcat prin convingerile sale, de natură conservatoare, pe care le-a afirmat fără şovăire întreaga carieră. Spiritul critic, pragmatismul, realismul şi raţionalismul au fost trăsăturile gândirii şi acţiunii sale politice, caracteristici care l-au diferenţiat de colegii săi de breaslă. Stilul ritos al afirmaţiilor sale, asumarea rolului de a spune adevăruri incomode celor din jur (rege, politicieni, mase), dezinteresul şi chiar dispreţul pentru a face publicitate în jurul atitudinilor sale, a proiectelor de legi propuse) au alimentat o serie de legende despre el. Pornind de la fapte dovedite istoric precum anumite poziţionări adoptate de Carp în diferite circumstanţe ale istoriei moderne a românilor, preopinenţii ideologici au deturnat sensul acestora pentru a-i crea o imagine defavorabilă în faţa electoratului. Dintre toate clişeele, cea referitoare la „germanofilia" sa s-a dovedit a fi cea mai trainică. Pusă pe seama admiraţiei sale faţă de Germania (unde a fost educat), ea ar fi alimentat dorinţa lui Carp de a „germaniza" ţara (prin introducerea unui ipotetic „model" german de dezvoltare şi prin încheierea unei alianţe politice cu Germania).

Dar abordarea perspectivistă a concepţiei omului politic român îmi arată că aceasta nu avea nimic sentimental în ea; fundamentul ei era

calculul. Coordonatele după care ea s-a desfăşurat au fost occidentalism (reper asumat de marea majoritate a politicienilor români moderni), realism (înţelegerea faptului că o mare putere se comportă pe scena internaţională ca o mare putere), raţionalism (evaluarea lucidă a intereselor majore ale marilor puteri şi orientarea spre acele mari puteri ale căror interese nu se ciocneau cu cele ale statului român) şi pragmatism. Conform abordării sale securitatea naţională şi chiar existenţa statului naţional aveau de câştigat doar din alianţa cu o mare putere occidentală a cărei interese erau contrare Rusiei ţariste. Pragmatismul l-a determinat să susţină conservarea relaţiilor cu Franţa, iar după alunecarea acesteia pe o pantă descendentă, orientarea către Prusia (noua mare putere a Europei). Dar repoziţionarea României nu trebuia să se producă oricum, ci doar în condiţiile unei răciri a relaţiilor germano-ruse.

References

Boia, L. (2009) *„Germanofilii". Elita intelectuală românească în anii primului război mondial*, Bucureşti: Editura Humanitas.

Boicu, L. (coord.) (1980) *Romania in relatiile internationale (1699-1939),* Editura Junimea, Iasi

Carp, P. P. (2000) *Discursuri parlamentare*, (ediţia Marcel Duţă), Bucureşti: Editura „Grai Şi Suflet – Cultura Naţională".

Constantiniu, Fl. (2002) *O istorie sinceră a poporului român*, Bucureşti: Editura Univers Enciclopedic.

Corbea, A. (1991) Cu privire la critica «modelului german» al Junimii, în Zub, Al. (coord.), *Cultură şi societate. Studii privitoare la trecutul românesc*, Bucureşti: Editura Ştiinţifică.

Gane, C. (1936) *P. P. Carp şi locul său în istoria politică a ţării*, vol. I, II, Bucureşti: Editura Ziarului „Universul".

Gherghel, I. (1931) *Goethe în literatura română – cu o privire generală asupra întregei înrâuriri germane*, vol. I, Bucureşti: Editura Monitorul Oficial şi Imprimeriile Statului.

Juvara, G. (1943) *Politica externă a lui P. Carp,* Iaşi: Editura Inst. de Arte Grafice Presa Bună.

Mannheim, K. (1968) *Ideology and Utopia,* Londra: Routledge şi Kegan Paul Ltd.

Ornea, Z. (1998) *Junimea şi junimismul*, vol. I, II, Editura Minerva, Bucureşti.

Pavel, T. (2000) *Între Berlin şi Sankt Petersburg, I, Românii în relaţiile germano-ruse din secolul al XIX-lea*, Cluj-Napoca: Editura Presa Universitară Clujeană.

Vianu, T. (1938) Structura junimistă, în *Studii şi portrete literare*, Craiova: Editura Ramuri.

Date despre Autor

Silvia BOCANCEA (n. 1970)

- a absolvit Facultatea de Istorie a Universităţii „Al. I. Cuza" (1996) şi studiile masterale, specializarea *Sisteme şi Politici Publice Locale*, în cadrul Facultăţii de Filosofie a Universităţii „Al. I. Cuza" (2001). Îşi finalizează teza de doctorat în Istorie cu titlu „P. P. Carp – Dimensiune politică, morală şi spirituală". În prezent, este lector drd. la Facultatea de Ştiinţe Politice şi Administrative a Universităţii „Petre Andrei" din Iaşi. Domenii de interes: istorie politică, naţionalisme şi minorităţi.

- a publicat studiile: „Realismul lui P. P. Carp în politica externă românească" (2006); „Geneza şi emergenţa junimismului politic" (2008); „Era Nouă – un proiect de modernizare a României" (2009) în *Anuarul Universităţii „Petre Andrei"* din Iaşi; *Ipostaze ale afirmării lui P. P. Carp*, Editura Ars Longa, Iaşi, 2009; şi „P. P. Carp. Cariera politică a unui conservator convins" în *Sfera Politicii*, nr. 11/ noiembrie 2010.

- lector drd. la Facultatea de Ştiinţe Politice şi Administrative a Universităţii „Petre Andrei" din Iaşi. A publicat „Realismul lui P. P. Carp în politica externă românească", „Geneza şi emergenţa junimismului politic" şi „Era Nouă – un proiect de modernizare a României" în *Anuarul Universităţii „Petre Andrei"* din *Iaşi*, (2006- 2009) şi „P. P. Carp. Cariera politică a unui conservator convins" în *Sfera Politicii*, noiembrie 2010.

- email- silviabocancea@ yahoo.com.

Altruism vs. Financial Incentives in Transplantation Ethics

Lecturer Ph.D Mihaela FRUNZĂ[1]
Associate Professor Ph.D. Cristina GAVRILUȚĂ[2]

Abstract[3]

The metaphor of gift ("the gift of life") has represented a dominant topic in transplantation ethics. It is based on the act of donating altruistically an organ, either after one's death, or during one's life. However, taking into account the current organ shortage, the idea of gift and the virtue of altruism have started to be discussed and problematized by several authors, who deem them insufficient for balancing the proportion between sick patients and the number of available organs. Thus, various ways of financial compensations are put forward – from reimbursing some expenses, to the actual selling of organs. The paper will tackle the limitations and ethical worries entailed by these alternatives.

Keywords:
transplantation ethics, altruism, financial incentives, case study, gift

[1] Lecturer Ph.D. Mihaela FRUNZĂ, "Babeş-Bolyai" University from Cluj, E-mail: mihafrunza@yahoo.com.
[2] Associate Professor Ph.D. Cristina GAVRILUȚĂ, "Al. I. Cuza" University from Iasi, E-mail: cristina_gavriluta@yahoo.fr.
[3] Acknowledgement: The article is the result of a research undertaken in the framework of the contract POSDRU/89/1.5/S/61879, project title: „Studii postdoctorale în domeniul eticii politicilor de sănătate".

Introduction

The metaphors we use are shaping our way of dealing and producing knowledge. One does not use by chance phrases such as "the gift of life" for designating transplantation. Although the metaphor as such has become almost void of sense due to its repetition, its power continues to lure individuals into the complexities of an indescribable act. In everyday use, "a gift" means something offered from a purely altruistic motive, without expecting anything in return. In order to make acceptable the otherwise scandalous act of removing one's organs either during life, or after one's death, and placing them inside the body of an another human being, many legislations have situated them under the umbrella of donation, and the act itself was described as a gift (Glazier, 2011).

However, as soon as the metaphor spreads, a series of worrying questions have started to accompany it: can a transplant *really* be a gift? Is it *ethical* for a living being to voluntarily accept the taking away of her healthy and functioning organ, even for the sake of saving another life? Is it *permissible* to ask the grieving relatives of a recently dead person to accept the removal of several organs out of the good of their hearts?

It is not accidental that the questioning of permissibility of transplantation comes from individuals trained in the very disciplines that have theorized the gift and the act of giving. This is the case of anthropology, that has produced a large literature on gift mechanisms (Mauss, 1997; Gavrilută, 2008). Of course, in Marcel Mauss' view of traditional populations, giving is not something that does not expect anything in return. There are cultures which elaborated quite a complex theory of giving something as a way of indebting the receiver and making him search for ways of "paying the debt" through the means of an even more extravagant gift (Mauss, 1997). Several anthropologists have raised questions on the voluntariness of transplantation and have emphasized the questionable pressures that can be exerted over (usually) related living donors, who may feel compelled to donate an organ to a more powerful family member (Scheper-Hughes, 2007).

The voices questioning the relevance of the gift as metaphor for transplantation come as well from inside the medical field. Because of the fact that in almost every medical system the demand for transplanted organs is well overpassing the existing offer, there are individuals

attempting to shorten the waiting time through questionable practices such as:

- Buying organs from dead people;
- Buying organs from living donors;
- Publicly soliciting organs via billboards or internet sites.

Although in each case legislation varies from country to country, and this may complicate or simplify the process of using each alternative, we will examine each of them from a more basic ethical perspective. However, we have to mention that all alternatives are formally forbidden in the European Union, and there are very few countries openly and legally endorsing any of them (for instance, Iran is the only country which legalized the selling of organs from living donors and the United States of America represent an example where public solicitation of organs is not unlawful).

What are the problems of selling organs from the dead

Individuals arguing for presumed consent systems or routine salvaging (Veatch, 2000) in organ transplantation frequently advance the idea of organs from deceased donors as a *community resource*. They do so basically in order to oppose to the idea of explicit consent advocates, who traditionally defend a vision of a sort of individual/familial property "right" or "entitlement" over the dead body. However, if parts of bodies may be understood as a community resource, why not allowing the selling of them? For resources, and especially scarce ones, such as organs, must be rationally consumed, and in this perspective the exchange of money for body remnants sounds almost logical. Nevertheless, such a perspective seems to produce only sheer disgust.

An example of a country where indictments of selling organs from the dead were openly formulated and discussed in scientific journals is China. Although there was no formal recognition of the situation on behalf of the Chinese authorities, it is hard to contest the evidence produced to support the allegation. The aggravated circumstances of organ selling incidences are connected to the supposed system of organ distribution, which is connected with the system of death penalty as still implemented in China. As known, the death penalty is in place and the accusations run as the death row inmates are executed at established dates

that correspond to subsequent operations of transplant with their organs (Tibbell, 2007). The international rumors and indignation following these presumed practices may explain why, in a totally different setting, when a convicted criminal from the US publicly asked to donate his organs after his planned execution, his petition was denied. Although in an open letter he convincingly argues his case, the problematic situation of prisoners in almost all legislative contexts make them unlikely to qualify for organ donation, even after their death (Longo, 2011). Being generally considered a vulnerable population due to their status as prisoners, they cannot be understood to provide an adequately informed consent, because of the pressures they may be submitted to (Gavrilovici, 2009).

Others argue that many countries accept the selling of body fragments from living persons: almost everywhere it is legal to sell one's hair, and there are some compensations (of a financial nature or of a different kind) for giving one's blood, and in some places even one's semen or ovules. Again, in US, it is legal to "rent" one's uterus via a surrogate maternity contract. So, why not selling one's kidney, especially after one's death?

The main reasons for not allowing organ sale from dead bodies are related to the ethical arguments for permitting organ donation after death in the first place: the issue of respect for a deceased body, that emerges from the general notion of the autonomy of the living being; the idea that there are things that cannot make the object of financial transactions, such as a deceased body (and its subsequent parts). In order to preserve these values, a related series of concepts has been developed, such as the idea of anonymity of donation (in order to prevent future possible financial transactions after the completion of the donation), the principle of altruism, that governs each type of donation; the notion of consent, either of the deceased one, or of her relatives, for the donation. All these are supposed to reinforce the ethical character of the donation and, simultaneously, to prevent the exchange of money during the process.

However, even if financial incentives for donation of organs from deceased individuals are banned in the majority of legislations, there may be other provisions that can be interpreted as materially encouraging a family to donate the organs of a deceased relative. Such was the discussion concerning a provision from the Romanian legislation on transplantation,

that enabled authorities to cover the funeral expenses for dead donors. This provision was criticized by bioethicists as indirectly conditioning poor families to accept the donation, because they could not afford to pay the funeral expenses of their relatives (Ioan, Astărăstoae, 2007). A similar example was discussed by Jaish Kumar Puri, in the context of a transplantation program from Pennsylvania. Here, a sum of 300 USD was offered to the families who consented to donation, not exactly as a reimbursement of some type of expenses, but in order to show appreciation towards the donation act itself. However, the practice was discontinued due to the possibility of trespassing federal legislation that forbade the monetary incentives for donation. A later survey on the same topic discovered that monetary incentives were considered by the respondents as of the least suitable forms of showing appreciation towards organ donation (Puri, 2008).

Thus, Jaish Kumar Puri's conclusion, which can serve as well as a conclusion for this section, is: "the overall opinions derived from these people, perhaps may reflect a broader view within society that the donation of blood and organs, are a gift, and furthermore human life should not be commercialised" (Puri, 2008).

What are the implications of selling organs from the living

If commercialization of dead bodies is not deemed permissible, there are voices who claim that living individuals may decide for themselves if they wish to sell their body parts. In fact, a legal labor contract may be interpreted as a way of selling one's time, one's brain or one's muscles; there are countries where is legal to „rent" one's body for sexual services, so why not selling a kidney or a liver lobe?

For instance, philosophers such as De Castro claim that altruism is not enough for motivating individuals to give up one of their healthy organs, and consequently the financial stimulation could incline the balance for individuals who are not yet decided. Furthermore, he argues that the current issue of exploitation of living donors is going to be relieved when living donors will have the opportunity not to fear the legal consequences of their acts, as current legal systems generally prevent organ selling (De Castro, 2003). From a different standpoint, Michael Friedlaender asks if one can condemn and judge others for attempting to

buy an organ that can save their lives; and if one cannot condemn the buyer, who is entitled to judge the seller? He therefore pleaded for a system of financially compensating the costs of transplant surgery performed abroad for Israeli citizens, thus indirectly supporting operations performed after organ sales. (Friedlaender, 2002)

Maybe there are ways to prove the truth of these allegations, by examining real case studies of countries where organ selling is common practice. We will examine the situation of two countries: one in which the sale of organs is legal, and one in which it is not legal, but still happening.

The first case is Iran, one of the very few countries claiming to have solved the problems of waiting lists for organs (Ghods, Savaj, 2006). The solution adopted by the Iranian government looks very similar to the one proposed by De Castro: there are official transplant centers dealing directly with potential sellers, thus intervening as an official intermediary between sellers and buyers and regulating the market. The alternative of organ buying is available only for Iranian citizens, at least in theory. However, some authors are criticizing the effects this model has produced, by not following the evolution of living donors and by overlooking the consequences of transplantation on their health.

The second case is the Republic of the Philippines, one of the top five destinations on WHO' list of transplant tourism industry, which was analyzed by Roger Lee Mendoza (Mendoza, 2010). Recently, the Philippines have witnessed several changes in transplant legislation, in an attempt to regulate the black market in kidneys that have brought the country to the attention of the world. Although formally the selling of kidneys is illegal, unless somebody provides consent for organ removal, the act is not considered organ trafficking and there are almost no attempts to officially control the activity of high tech hospitals performing illegal transplants. In addition, despite the official interdictions, the state offers several financial incentives for living organ donors, in terms of medical insurance and other gratuities that testify for a greater tolerance for organ vendors. In one of the few quantitative studies on Philippine's organ vendors, the analysis has revealed generalization of abuses on them: in their majority, the vendors are undereducated, unemployed poor individuals drew to this business by the prospect of solving their financial problems and being unable to do it after the organ removal. Most of them declare to have received less than the promised amount of money, which

in any case is ridiculously low (around 2100 USD), and to be inadequately informed on the consequences of the operations. The various reasons range from official corruption, legal inadequacies and incapacity to enforce the existing law system, powerful interests of both transplant hospitals and middlemen, who profit from the exploitation of vendors (Mendoza, 2010).

Having considered these, as well as other similar cases, the world community has issued various international documents, such as the Istanbul declaration, and has condemned organ selling and organ trafficking (Reed et al., 2009). In an attempt to summarize the main ethical problems of the organ black market, one may begin by considering the physical exploitation of both vendors and recipients, because of the fact that vendors are neither carefully screened for medical conditions, nor closely followed up after donations. Moreover, as donors and recipients are not carefully matched, the rejection rate and the related complications, leading sometimes to graft loss or even to the death of the recipient, are considerably higher than in the case of matched legal transplants. One can also speak about systematic injustice, as usually vendors come from the lower strata of society and recipients from the more affluent ones. Another issue is financial exploitation, since hospitals and middlemen ultimately get much of the amounts paid by the recipients. The lack of information denounced especially by the vendors puts them in the situation of not being able to provide an informed consent on the procedure. Last, but not least, the whole financial arrangement rests on a false promise for the vendors - that of solving their economic difficulties –, whereas in reality they get out of the deal worse off due to a reduced payment and a diminished capacity to work.

What is wrong with the solicitation of organs

The last alternative we discuss in this paper is considered by many authors problematic (although not at the same extent as the previous two, involving the selling of organs) and by others a perfectly ordinary case. Solicitation of organs is the act by which somebody in need of a transplant publicly announces it via newspapers, billboards, TV, internet or any other means of communication. Usually such a person makes an account of her situation (how did he become sick, what type of organ is

needed) and leaves a contact address for the potential donors. There are websites claiming to manage dozens of successful encounters, finalized by efficacious transplants, between recipients and donors, due to this method – matchingdonors.com being such a famous example. The authors supporting it compare the practice with everyday acts of donation: if people are moved by telling stories and convinced to support others through acts of charity, why not give the chance to those feeling they may give up an organ for the sake of others to have an idea of their real needs? Any financial donation is based on having an idea of what is going to happen with that money; this is why we demand standards of accountability for non-profit foundations and encourage them to publish reports on how they spent the money they received. Why not having a chance of seeing who is going to benefit from your kidney?

However, the practice is discouraged all over EU and is not universally welcomed not even in the US (although it is legal), because it is considered to be unethical.

The arguments of the opponents to public solicitation of organs usually point that the practice, once generalized, could very easily hide organ selling, due to the difficulties of proving the exchange of money if both parties agree to cover it. Thus, there are authors who dismiss the very possibility of altruist organ donation between strangers, by presuming a hidden organ sale beneath of it (Epstein, Danovitch, 2009). However, one cannot generalize from a number of limited examples and, alternatively, one should focus instead on designing careful filters for willing donors, in order to detect possible financial motives.

Secondly, another argument alleges that organ solicitation shakes the ethical foundations of donation, by subverting its standards. Thus, there are authors stating that the persons managing to receive organs through these means are not necessarily those most in need or most sick, but those having the most emotionally appealing stories. In this way, medical standards are replaced by communication standards. However, one could retort that these strict medical standards are valid only for deceased donation, where organs are distributed on a list following strict rules – whereas living donation (for example donation between relatives) is governed by the willingness of the donor who chooses his recipient.

Finally, even in countries officially dismissing organ solicitation, there is a blurred distinction between actual solicitations and disguised

ones. For instance, in Romania, where the law prohibits publicity for organs, there have been stories in the news on various celebrities depicted as in need for organs. Although the articles did not explicitly solicit an organ, they were soon followed by other articles describing the successful operations. The ethical issue here is that of discrimination between a celebrity, who has a considerable influence and about whom an article on her disease might be published, and a normal citizen, who, by publishing an announcement for organ donation, might risk years in prison (Frunză, 2009).

Thus, in the final matter of organ solicitation, the issues are complicated to a greater degree than in the previous one – because the distinction between solicitation (which might be unethical) and mere information (which is more than desirable) is hard to draw.

Conclusions

This paper has shown the importance of not only the metaphor of the gift, but also of the ethical consequences of misunderstanding the meanings of this metaphor. Thus, in the current framework, gift may remain an acceptable metaphor for describing transplantation and the related principles of consent, anonymity and altruism, are consolidating it. Selling of organs either in deceased or living persons is unacceptable, as the consequences of such an exchange amount to the exploitation of human beings. Finally, organ solicitation is generally criminalized in many legislations (including the EU ones), although here the ethical consequences may be more difficult to circumscribe and generalize.

References:

De Castro, L. D. (2003) Commodification and exploitation: arguments in favour of compensated organ donation, in *Journal of Medical Ethics*, 29, 142-146.

Epstein, M., Danovitch G. (2009) Is altruistic-directed living unrelated organ a legal fiction?, in *Nephrology Dialysis Transplantation,* 24, 357-360.

Friedlaender, M. M. (2002) The right to sell or buy a kidney: are we failing our patients?, in *The Lancet*, 359, March 16, 2002, 971-973.

Frunză, M. (2009) Ethical and legal aspects of unrelated living donors in Romania, in *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, 8, (22) (Spring 2009), 3-23.

Gavrilovici, C. (2009) Populatii vulnerabile si protectii speciale, in Astărăstoae, V., Loue, S., Ioan, B.G. (eds.) *Etica cercetării pe subiectii umani*, Iasi: Editura „Gr. T. Popa", UMF.

Gavrilută, C. (2008) *Sacrul si californizarea culturii*. Bucuresti: Editura Paideia.

Ghods, A. J., Savaj, S. (2006) Iranian Model of Paid and Regulated Living-Unrelated Kidney Donation, in *Clinical Journal of the American Society of Nephrology,* 1, 1136–1145.

Glazier, A. K. (2011) The principles of gift law and the regulation of organ donation, in *Transplant International,* (DOI: 10.1111/j.1432-2277.2011.01226.x), 1-5.

Ioan, B. G., Astărăstoae, V. (2007) Principiul autonomiei reflectat in legislatia romaneasca privind transplantul de tesuturi si organe, in *Revista română de bioetică,* 5, (1).

Longo, C. (2011) Giving Life after Death Row, in *New York Times*, March 5, 2011, online at: http://www.nytimes.com/2011/03/06/opinion/06longo.html?_r=3

Mauss, M. (1997) *Eseu despre dar*, Iasi Editura Polirom.

Mendoza, R. L. (2010) Kidney black markets and legal transplants: Are they opposite sides of the same coin?, in *Health Policy* 94, 255-265.

Puri, J. K. (2008) Should organ donors be paid?, in *International Journal of Surgery*, 6, 181-183.

Reed, A. I., Merion, R. M., Roberts, J. P., Klintmalm, G. B., Abecassis, M. M., Olthoff, K. M., Langnas, A. N. (2009) The Declaration of Istanbul: Review and Commentary by the American Society of Transplant Surgeons Ethics Committee and Executive Committee, in *American Journal of Transplantation,* 9, 2466-2469.

Scheper-Hughes, N. (2007) The Tyranny of the Gift: Sacrificial Violence in Living Donor Transplants, in *American Journal of Transplantation*, 7, 507-511.

Tibbell, A. (2007) The Transplantation Society's Policy on Interactions With China, in *Transplantation* 15 August 2007, 84, (3), 292-294.

Veatch, R. M. (2000) *Transplantation Ethics*, Washington D.C.: Georgetown University Press.

Date despre Autori:

Mihaela Frunză is postdoctoral fellow at the Center for Health Policy and Ethics, University of Medicine and Pharmacy „Gr. T. Popa", Iasi and lecturer Ph.D. at the Department of Philosophy at "Babes-Bolyai" University from Cluj. Teaches courses in *Ethics*, *Medical Ethics, Moral Philosophy, Advertising and Cultural Studies, Ethics, Gender and Interdisciplinarity*. She authored the volumes: *Expertiza etică şi bioetica. Studii de caz* (2010), *Tematizări în eticile aplicate. Perspective feministe* (2009) and *Ideologie si feminism* (2004) and many studies and articles on topics of applied ethics. E-mail: mihafrunza@yahoo.com

Cristina Gavriluţă is postdoctoral fellow at the Center for Health Policy and Ethics, University of Medicine and Pharmacy „Gr. T. Popa", Iasi and Associate Professor, Ph.D. at the Department of Sociology and Social Work at "Al. I. Cuza" University from Iasi. She teaches courses on *Romanian and universal ethnology, General sociology, Deviance and social control sociology*. Author of several books: *Social anthropology of the religious phenomenon* (Iasi, Axis Foundation, 2003), *Sacred and cultural calif*ornization, (Bucharest: Paideia, 2008), *Social anthropology of divinatory phenomena*, (Iasi, European Institute Publishing House, 2008), *Sociology of Sport*, (Iasi, Polirom, 2010).

E-mail: cristina_gavriluta@yahoo.fr

Philosophical Training and Ethical Expertise: Implication or Incompatibility?

[Formare Filosofică şi Expertiză Etică: Implicaţie sau Incompatibilitate?]

Lecturer Ph.D. Mihaela FRUNZĂ[1]
Associate Professor Ph.D. Sandu FRUNZĂ[2]
Ph.D. Candidate Iulia GRAD[3]
Ph.D. Candidate Ovidiu-Nicolae GRAD[4]
Ph.D. Scholar Cătălin Vasile BOBB[5]

Abstract[6]

Departing from the situation of the recent „ethics boom" in various sub-disciplines of applied ethics, the paper will attempt to approach the issue of ethical expertise and ethic expert. Admitting the interdisciplinary profile of ethical expertise, the paper will discuss the possibility for individuals with a philosophical formation to gain the abilities that make possible the ethical expertise. Various counter-arguments to the idea of philosophically-based ethical expertise are examined, the conclusion being that one can lay the foundation of expertise in morals by having a solid training in philosophy.

Keywords:
ethics, ethical expertise, philosophy, implication

---

[1] Lecturer Ph.D. Mihaela FRUNZĂ, "Babeş-Bolyai" University from Cluj, E-mail: mihafrunza@yahoo.com.
[2] Associate Professor Ph.D. Sandu FRUNZĂ, "Babeş-Bolyai" University from Cluj, E-mail: sfrunza@yahoo.com
[3] Ph.D. Candidate Iulia GRAD, "Babeş-Bolyai" University from Cluj, Email Address: iuliagrad@gmail.com
[4] Ph.D. Candidate Ovidiu-Nicolae GRAD, "Iuliu Haţieganu" University of Medicine and Pharmacy from Cluj, Emai Address: ovidiugrad@gmail.com
[5] Ph.D. Cătălin Vasile BOBB, scholar at Romanian Academy Iasi branch, Email Address: catalinbobb@yahoo.com
[6] Acknowledgment: Această lucrare a fost elaborată în cadrul proiectului finanţat de UEFISCDI-CNCSIS, din programul PNII IDEI, cod proiect ID_2265, nr. contract 843/2009, cu titlul „Expertiza etică şi acţiune socială. O perspectivă interdisciplinară asupra eticii aplicate".

Introducere.

Marginalizarea umanioarele este o problemă generală cu care se confruntă cercetarea şi activitatea didactică din cultura academică instituţională occidentală. Există semne suficiente că marginalizarea studiilor umaniste este un proces tot mai larg, cu consecinţe negative asupra dezvoltării cercetării în domeniile respective şi cu repercusiuni negative asupra culturii academice şi practicii sociale şi asupra dezvoltării personale a tinerilor implicaţi în sistemul educaţional (Weisbuch, 1999; Bazac, 2011). Dacă, atît în România, cît şi în contextul occidental, în ultima perioadă au existat premise pentru a vorbi despre o criză a ştiinţelor umaniste în general şi a filosofiei în special (Frunză et al, 2009b; Frunză, 2010b) s-ar putea spune că nu toate subdomeniile filosofiei au fost afectate de această criză în egală măsură. Un astfel de exemplu pare să îl reprezinte etica – pentru care, aşa cum arată Michael Davis, avem suficiente dovezi pentru a indica prezenţa contrariului crizei, respectiv a unui adevărat „avînt" etic. Preluînd un exemplu din etica afacerilor, autorul observă că o caracteristică a avîntului etic pare să fie creşterea numărului de coduri de etică. Invocînd creşterile spectaculoase ce pot fi constatate aici, de la 105 corporaţii cu un cod de etică în anii 1980 la 1700 companii care aveau un cod de etică în anii 1990, autorul concluzionează că se poate vorbi de o perioadă de avînt în cadrul codurilor de etică ale companiilor (Davis, 1999). Pentru a completa aceste date cu cele din contextul autohton, se poate semnala, în prezent, o creştere din partea companiilor a campaniilor de CSR (aproape inexistente în urmă cu zece ani), ceea ce trădează un interes din ce în ce mai mare pentru valorile etice implicate în afaceri.

Nu doar etica afacerilor a cunoscut acest „avînt" remarcabil. Lipovetsky descria, acum mai bine de un deceniu (Lipovetsky, 1996), o imagine care începe să prindă contur şi în contextul românesc (Frunză, 2009 a), în care discuţia despre acţiunea etică este tot mai prezentă în medii şi profesii diferite: de la domeniul medical, dominat de comitete de etica cercetării; domeniul afacerilor, unde tema responsabilităţii sociale a lăsat ecouri puternice; domeniul mass-media, unde s-au înmulţit discuţiile despre codurile de conduită şi codurile deontologice; domeniul mediului înconjurător, dominat de descrieri catastrofice ale consecinţelor acţiunii umane şi de apeluri la consumul raţional şi la reciclarea inteligentă.

În acest context în care reflexia etică este tot mai prezentă, apar noi oportunităţi pentru cei care au pregătirea necesară pentru a se angaja în astfel de discuţii. Este cazul expertizei etice şi a expertului în etică, o figură familiară în mediul occidental, unde aceştia sunt angrenaţi în diverse tipuri de activităţi, de la participarea la diverse tipuri de comitete consultative şi comisii de etică pînă la consultanţa etică şi consilierea etică, ultima din ele situată în proximitatea diverselor terapii de factură psihologică, de care încearcă să se detaşeze (Mureşan, 2010).

Această figură a expertului este mai puţin bine conturată în mediul românesc, unde discuţia despre expertiza etică este de-abia la început (Frunză, 2010a). În aceste condiţii, cercetarea noastră şi-a propus să contureze modalităţile în care absolventul de filozofie (sau din alte domenii socio-umane, însă cu o pregătire solidă filosofică) poate fi recunoscut, datorită competenţelor sale, ca posibil expert în etică. În continuare, vom încerca să detaliem, pornind de la literatura de specialitate din domeniu, care sunt calităţile care îi pot consacra pe cei cu o pregătire solidă în filozofie ca experţi în etică.

Care este relaţia dintre filozofie şi expertiza etică?

În contextul românesc, în special în ultimii ani, filosoful a fost adesea înfăţişat ca un personaj aerian şi inadaptabil, incapabil să ofere garanţia minimă a utilităţii sociale (Frunză, 2009c). Desigur, respectivul portret al filosofului nu poate constitui vreo bază pentru afirmarea unei cunoaşteri avansate de tipul expertizei; însă, aşa cum argumentează textele deja menţionate, portretul respectiv nu poate fi generalizat dincolo de cîteva exemple singulare. Este la fel de tentant şi, într-o oarecare măsură, la fel de eronat să contracarezi acest portret cu imaginile unor filosofi aflaţi în posturi de succes: fie în poziţii politice unde a contat mai mult apartenenţa politică decît pregătirea filosofică, fie în diverse medii sociale bine cotate: în bănci, în marketing sau în companii informatice (Popa, 2010). Aceasta pentru că, la fel ca în cazul contra-exemplele negative, valoarea lor este limitată de caracterul singular.

Dimpotrivă, în privinţa relaţiei dintre filozofie şi expertiza etică, noi încercăm să afirmăm o relaţie de tipul implicaţiei ce poate fi generalizată: o pregătire aprofundată în filozofie (cu accent pe disciplina

filosofiei morale în general şi a eticilor aplicate în particular) conduce la posibilitatea afirmării expertizei în etică.

În sprijinul acestei poziţii putem invoca mai multe exemple ale unor autori ce propun o fundamentare similară a expertizei în etică pe componentele formaţiei filosofice.

Vorbind despre abilităţile filosofilor de a servi drept experţi în etica politicilor publice, James Nickel realizează o pledoarie convingătoare ce se sprijină fie pe abilităţi filosofice datorate formaţiei teoretice generale, fie pe unele datorate special competenţei morale. Astfel, îndoiala socratică i-ar favoriza pe filosofi – şi în general pe cei cu o pregătire solidă filosofică – să pună întrebări dificile legate de aspectele considerate neproblematice ale politicilor publice. De asemenea, analiza conceptuală este importantă în prezentarea clară a diverselor aspecte implicate într-o dezbatere; abilităţile dialectice sunt cele mai indicate în construirea unor argumente inspirate şi în evitarea erorilor de logică atît de frecvente în vorbirea obişnuită; în fine, viziunea largă permite cuprinderea tuturor perspectivelor particulare avute în vedere, inclusiv a celor tradiţional neglijate în analizele de politici publice. Cît priveşte abilităţile datorate expertizei morale, ele sunt la fel de semnificative: cunoaşterea principalelor teorii morale, în contextul în care ele au fost dezvoltate; abilitatea de a testa o teorie prin relevarea punctelor sale slabe şi prin propunerea unor analogii inspirate; capacitatea de a examina critic atît punctele de vedere proprii cît şi ale oponenţilor şi, în ultimă instanţă, capacitatea de a formula un punct de vedere moral într-o manieră convingătoare pentru ceilalţi (Nickel, 1988).

Alături de viziunea lui Nickel, este binecunoscută şi poziţia lui Peter Singer, care oferă un punct de vedere maximal asupra expertizei etice, pe care o extinde pentru a corespunde exigenţelor unei societăţi democratice. Cu toate că cele cinci condiţii preliminare pentru expertiza etică formulate de Singer sunt extrem de deschise şi democratice, permiţînd accesul la expertiză pentru profesionişti din domenii multiple, din formularea lor se poate lesne sesiza că cei cu o pregătire filosofică sunt avantajaţi în special. Cele cinci condiţii formulate de Singer sunt următoarele: capacitatea de a raţiona logic, de a evita sofismele şi de a le recunoaşte în discursurile altora; o anumită înţelegere a naturii etice şi a semnificaţiilor conceptelor morale; o familiarizare cu teoriile etice majore; cunoaşterea problemelor factuale relevante pentru situaţiile în chestiune;

necesitatea timpului pentru a se putea gîndi la aceste probleme etice (Singer, 1988). Astfel de teoretizări de felul celor susţinute de Nickel şi Singer fundamentează ideea expertizei etice ca derivînd din calităţile presupuse de o solidă formare filosofică.

Dispute privind expertiza etică a celor cu o pregătire în domeniul filosofiei

Era de aşteptat ca aceste consideraţii referitoare la importanţa pregătirii filosofice ca precondiţii pentru expertiza etică să nu fie întîmpinate pretutindeni cu acelaşi entuziasm. Numeroşi autori din diverse domenii profesionale au formulat astfel de rezerve, în diverse registre şi cu diferite mize. Dată fiind componenta spiritului critic în interiorul filosofiei, nu trebuie să ne mire că printre aceste voci critice se află şi cele ale unor filosofi.

Un astfel de exemplu de filosof care critică nu doar posibilitatea expertizei etice, dar chiar şi posibilitatea cunoaşterii în genere în materie de morală, este Alasdair MacIntyre. Într-una din lucrările sale clasice, acesta descrie starea contemporană a filosofiei morale ca fiind similară supravieţuirii după o catastrofă: mai există rudimente de concepte morale, frînturi de idei, însă sensul acestor concepte, firul roşu din spatele lor s-a pierdut iremediabil (MacIntyre, 1998).

Faţă de această sentinţă care, în aparenţă, porneşte de la un dat incontestabil al discuţiilor morale contemporane, care adesea seamănă cu un dialog al surzilor, ar merita formulate unele rezerve. Desigur că această situaţie de aparentă ceartă discordantă din filosofia morală contemporană (disputele dintre utilitarişti şi kantieni, dintre liberali şi comunitarieni, etc.) este pînă la un punct similară disputelor din alte discipline, mai puţin dispuse să interpreteze în cheie catastrofică ceea ce altminteri poate fi analizat ca o controversă intelectuală de bună calitate. O altă manieră de a contracara argumentul lui MacIntyre este cel de a observa că, pornind chiar de la ipoteza că situaţia pe care o constată este corectă (disputele dintre diversele teorii morale sunt reale şi imposibil de oprit), totuşi, diagnosticul dat – cel al pierderii sensului conceptelor morale – nu este neapărat valid. Numeroşi autori contemporani recunosc faptul existenţei unor dispute între teoriile morale, însă o interpretează prin prisma diversităţii punctelor de vedere, ce nu trebuie în nici un caz stopată, ci mai

degrabă cultivată ca expresie a bogăţiei conceptuale pe care o reprezintă aceste poziţii. În funcţie de context, de situaţia particulară care încearcă a fi înţeleasă, o anumită teorie poate furniza argumente mai convingătoare decît o alta, însă acest lucru nu poate fi generalizat.

Un alt tip de argument împotriva competenţei etice a celor cu pregătire filosofică este cel formulat de Cheryl Noble, care acuza filosofia de ruptura cu viaţa reală şi complexitatea temelor sociale. În acest sens, ea învinuieşte concepţiile filosofice de inadecvare socială şi politică, de naivitate socială şi istorică, respectiv de încremenirea concluziilor la nivelul unor sintagme convenţionale (Noble, 1982).

Criticile lui Cheryl Noble sunt greu de susţinut chiar din interiorul unei perspective reducţioniste asupra filosofiei. Ar putea fi invocată în sprijinul unui asemenea punct de vedere situaţia de excepţie a curentelor din logică, ce îşi pot revendica mai greu o adecvare la contextul social. Există însă numeroase domenii în care şi teoriile şi practicarea analizei logice se dovedesc deosebit de utile. Putem invoca, de exemplu consecinţele practice ce le pot avea analiza de discurs legată de comunicarea politică sau analiza logică a discursului religios (Lucaci, 2005). Toate celelalte curente filosofice, ca să nu mai vorbim de filosofii în carne şi oase, au legături clare, uneori mai marcate, alteori mai superficiale, cu mediul social, istoric şi politic în care s-au dezvoltat. Cît priveşte „platitudinile" şi „convenţionalismul" concluziilor filosofice, probabil că mai potrivit ar fi un contra-exemplu. Astfel, în materie de etica transplantului, datorită riscurilor procedurii, se consideră că donatorii vii pot fi acceptaţi doar în condiţiile în care îşi oferă consimţământul. Ideea că organele cuiva ar putea fi prelevate în condiţiile în care persoana ar fi aleasă la întîmplare, printr-o loterie (Harris, 1975) sau că ele ar putea fi scoase din corp cu forţa, în mod obligatoriu, la nevoie (Fabre, 2006) sunt de neconceput în orice tratat de etică medicală. Cele două idei despre care se poate spune orice, mai puţin că ar fi convenţionale, au fost discutate la un moment dat de doi filosofi.

Un alt mod de a critica filosofia este cel avansat de Gordon Marino, care spune că a apela la un expert în materie de etică înseamnă abdicarea de la convingerea că fiecare om are potenţialul de a rezolva o situaţie de criză în materie de morală, datorită înzestrării şi virtuţilor sale proprii. Ideea de expertiză etică este nepotrivită deoarece îi alienează pe oameni de nucleul propriilor lor valori morale, dîndu-le falsa impresie că

altcineva ar putea judeca şi evalua situaţia mai bine decît ei (Marino, 2001). Aici apare evident o falsă problemă. Expertiza etică şi consilierea etică nu intervin în fiecare moment al activităţii profesionale în exerciţiul ei. Nu trebuie să facem confuzie între asumarea eticii şi deciziilor etice ca fapt de viaţă, ca mod adecvat al comportamentului profesional şi nevoia de expertiză etică sau de consiliere etică ce este cerută de contexte ce privesc reglementarea generală a eticii profesionale, instituţionalizarea eticii într-un anumit sector de activitate, de rezolvarea dilemelor morale, adaptarea culturală a valorilor organizaţionale şi fixarea coordonatelor pentru comportamente etice organizaţionale adaptate le noi provocări ale diversităţii culturale etc.

Mai mult decît atît, în privinţa acestei critici, se poate contra-argumenta cu ideea susţinută de Sharvy: chiar dacă se poate susţine că toţi oamenii sunt dotaţi cu intuiţie morală sau cu simţ moral, aceasta nu îi transformă automat în experţi în materie de morală, aşa cum deţinerea unor cunoştinţe minimale de grădinărit nu ne transformă în experţi în horticultură. La experţi oamenii apelează atunci cînd problemele apărute le depăşesc propriile resurse; aşa cum cineva cu o problemă de horticultură apelează la un horticultor, tot aşa cineva ce nu reuşeşte să rezolve o problemă de morală apelează la un expert în etică (Sharvy, 2007). Expertiza etică nu se referă la ceea ce poate să ofere simţul comun ca intuiţie ce vine dintr-o tradiţie decizională sau comportamentală sau un mod comun de gîndire. Expertul în etică aduce un discurs specializat, metode de analiză şi interpretare adaptate contextului, aduce exigenţa ştiinţifică presupusă de o morală raţională constituită pe valorile ce caracterizează existenţa complexă a omului modern.

Concluzii

Pregătirea filosofică de bună calitate implică cultivarea anumitor calităţi şi abilităţi cum sunt: spiritul critic, îndoiala socratică, dezvoltarea abilităţilor conceptuale, dar şi a unor perspective morale bine fundamentate. Toate acestea îi îndreptăţesc pe cei care au beneficiat de acest tip de formare filosofică să susţină simultan că deţin expertiză în etică. Deşi criticile la adresa acestei asumpţii nu sunt puţine, ele pot fi demontate cu ajutorul unei argumentări bine construite. Astfel, pregătirea filosofică, pe lîngă faptul că oferă o paradigmă unificatoare în dialectica

praxis - theoria şi un loc *formator* în contextul procesului educaţional (Bobb, Grad, 2010), oferă şi premisele articulării expertizei morale. Nu putem ocoli, însă şi problema specializării legate de aspectele etice ale domeniului aplicat în care acţionează cei care vin dinspre filozofie. Aceştia trebui să aibă o bună înţelegere nu atît a elementelor foarte specializate ce fac parte din arsenalul profesiei respective, ci să cunoască problemele şi dilemele etice ce pot să apară şi metoda cea mai potrivită pentru a ajunge la o rezolvare eficientă a lor. Totodată, profesioniştii care vin dinspre propria lor disciplină şi încearcă să ofere şi soluţii etice la problemele ce intervin în activitatea profesională este de aşteptat să aibă o bună pregătire în domeniul eticii şi al filosofiei morale.

References

Bazac, A. (2011) Philosophy and Reform: A Word about Current Philosophy-Religion Dialogue within the Romanian Educational System, *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, 10, (28), Spring 2011, 108-128.

Bobb, C.V., Grad, I. (2010) Filosofia în/şi educaţie. Perspective critice – limite şi deschideri, in Frunză, S., Frunză, M. (coord.), *Criza instituţională a filosofiei*, Cluj: Editura Limes.

Davis, M. (1999) *Ethics and the University*, London: Routledge.

Fabre, C. (2006) Whose Body is it Anyway? Justice and the Integrity of the Person. Oxford: Clarendon Press.

Frunză, M. (2009a) *Tematizări în eticile aplicate. Perspective feministe*, Cluj: Editura Limes.

Frunză, M. (2010a) Expertiză etică şi reflecţie filozofică – contradicţie sau complementaritate?, in Frunză M., *Expertiza etică şi bioetica. Studii de caz*, Cluj: Editura Limes.

Frunză, S., Frunză, M. (2010b) O introducere la criza instituţională a filosofiei, in Frunză S., Frunză M. (coord.), *Criza instituţională a filosofiei*, Cluj: Editura Limes.

Frunză, S., Frunză, M., Herţeliu, C. (2009b) Filosofie, ideologie, religie. O încercare de a înţelege ce se întîmplă cu filosofia în sistemul de

educaîie din România, in *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, 8 (22), Spring 2009, 129-149.

Frunză, S. (2009c) A Stereotype: The Lack of the Social Utility of Philosophy, in *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, 8, (24), 311-328.

Harris, J. (1975) The Survival Lottery, in *Philosophy*, 50, (191), Jan. 1975, 81-87.

Lipovetsky, G. (1996) *Amurgul datoriei. Etica nedureroasă a noilor timpuri democratice*, Bucureşti: Editura Babel.

Lucaci, F. (2005) *Propoziţii biblice. Interpretări logico-filosofice*, Cluj-Napoca: Editura Eikon.

MacIntyre, A. (1998) *Tratat de morală. După virtute,* Bucureşti: Editura Humanitas.

Marino, G. (2001) Avoiding moral choices. Call in the ethics expert, in *Commonweal*, March 23.

Mureşan, V. (2010) Filosofia ca mod de viaţă sau despre relaţia filozofie-biografie, in *Revista de Filozofie Analitică*, IV, (2), Iulie-Decembrie 2010, 87-114.

Nickel, J. W. (1988) Philosophy and Policy, in Rosenthal D. M., Shedadi F. (eds.), *Applied Ethics and Ethical Theory*, Salt Lake City: University of Utah Press, 139-148.

Noble, C. N. (1982) Ethics and Experts, in *The Hastings Center Report*, 12, (3), June 1982, 7-9.

Popa, G. (2010) Şi filosofii fac business, nu-i aşa?, in *Money Express*, online at: http://moneyexpress.money.ro/articol_20562/i_filozofii_fac_business_nu_i_a_a.html

Sharvy, R. (2007) Who's to Say What's Right or Wrong? People Who Have Ph.d.s in Philosophy, That's Who, in *Journal of Libertarian Studies*, 21, (3), 3-24.

Singer, P. (1988) Ethical experts in a democracy, in Rosenthal D. M., Shedadi F. (eds.), *Applied Ethics and Ethical Theory*, Salt Lake City: University of Utah Press, 149-161.

Weisbuch, R. (1999) Six Proposals to Revive the Humanities, in *Chronicle of Higher*

Education, 45, (29).

Date despre Autori

Mihaela Frunză este lector dr., Departamentul de Filosofie, Universitatea Babeş-Bolyai Cluj şi cercetător postdoctoral la Universitatea de Medicină şi Farmacie „Gr. T. Popa", Iaşi. Predă cursuri de Etică, Etică medicală, Filozofie morală, Publicitate şi studii culturale, Etică, gen şi interdisciplinaritate. Este autoarea volumelor: *Expertiza etică şi bioetica. Studii de caz* (2010), *Tematizări în eticile aplicate. Perspective feministe* (2009) şi *Ideologie si feminism* (2004) şi a mai multor studii şi articole pe teme de etică aplicată. E-mail: mihafrunza@yahoo.com

Sandu Frunză este conferenţiar dr. la Catedra de Ştiinţe Politice, Universitatea Babeş-Bolyai Cluj. Domeniile sale de interes sunt etica relaţională, etica responsabilităţii, etica în comunicare şi relaţii publice, religie şi ideologie, religia în publicitate, antropologia culturală, filosofia post-holocaust. Este autor al cărţilor *Dumnezeu şi Holocaustul la Elie Wiesel. O etică a responsabilităţii* (2010), *Fundamentalismul religios şi noul conflict al ideologiilor* (2003). A coordonat împreună cu Mihaela Frunză volumele *Criza instituţională a filosofiei* (2010), *Essays in Honor of Moshe Idel* (2008). E-mail: sfrunza@yahoo.com

Iulia Grad este doctorandă la Universitatea Babeş Bolyai, Cluj Napoca, Departamentul de Filosofie, având ca temă de cercetare filosofia dialogului a lui Martin Buber. De asemenea, este asistent de cercetare la UBB Cluj în grantul ID_2265 "Expertiza etică şi acţiune socială. O perspectivă interdisciplinară asupra eticii aplicate", (director Mihaela Frunză), proiect finanţat de CNCSIS, Bucureşti. Este membră a comitetului editorial al *Journal for the Study of Religions and Ideologies* şi a *Seminarului de Cercetare Interdisciplinară a Religiilor şi Ideologiilor* (SCIRI). E-mail: iuliagrad@gmail.com

Ovidiu-Nicolae Grad este medic rezident la Clinica Chirurgie II din cadrul Spitalului Judeţean de Urgenţă, Cluj-Napoca, specialitatea chirurgie vasculară. Din octombrie 2009 este doctorand la Universitatea de Medicină şi Farmacie Iuliu Haţieganu, Cluj-Napoca având ca temă de

cercetare angiogeneza terapeutică cu celule stem în ischemia critică a membrelor inferioare. Este bursier în proiectul „Burse doctorale pentru doctoranzi competitivi în Aria Europeană a Cercetării" cofinanţat din Fondul Social European prin Programul Operaţional Sectorial pentru Dezvoltarea Resurselor Umane 2007 – 2013, cod contract POSDRU/88/1.5/S/58965, beneficiar Universitatea de Medicina si Farmacie "Gr.T.Popa" din Iasi. E-mail: ovidiugrad@gmail.com

Cătălin Vasile Bobb este doctor în filozofie cu o teză asupra hermeneuticii lui Paul Ricoeur. În prezent este bursier al Academiei Romane, Filiala Iasi, în cadrul proiectului POSDRU ID 56815 „Societatea Bazată pe Cunoaştere – cercetări, dezbateri, perspective" cu o tema ce are în vedere tratarea conceptelor de explicaţie şi înţelegere dintr-o perspectivă hermeneutico-fenomenologică. De asemenea, este asistent de cercetare la Universitatea Babeş-Bolyai. E-mail: catalinbobb@yahoo.com

Epistemological Investigations on Linguistic Identity

Lecturer Ph.D. Marius-Costel EŞI[1]

Abstract

Rationality reveals aspects related to the creativity of scientific interpretations. Although discursive-argumentative evaluations attempt to express the possibilities of expression characteristic to a new form of knowledge, rationality realization reveals a new perspective in the communication process. This new perspective involves a linguistic investigation on the concepts found within a scientific theory. In this way, we believe that the conceptual analysis of such a scientific theory involves a linguistic identity through which it can be shown that the opportunities arising from the developing of the conceptual apparatus allow a linguistic scenario that is described using grammar. Therefore, at the level of language analysis there are admitted grammatical structures whose cognoscible structures refer to the idea of linguistic identity.

Keywords:

linguistic scenario, linguistic identity, grammatical structures, logical analysis of language, scientific theory

[1] Lecturer Ph.D. Marius-Costel EŞI, „Ştefan cel Mare" University from Suceava, Email Address: mariusesi@yahoo.com

1.1 Introduction

The promotion of identities and traditions specific to different cultural forms emphasizes exactly the idea of responsibility that the human nature must accept and support towards itself. The rethinking of the system of organizing the information constitutes a fundamental modality of asserting the reasoning. The practical course of action supposes a multifold leveled approach at the level of the intellectual education. The idea that we want to support relates to a philosophy of the language in this way the problem of identity illustrates a process of metamorphosing the language. Moreover, we will try to show that the development of the specific languages determined the appearance of some different systems of communication. In other words, being aware of a flux of information within the levels of organization emphasizes the fact that the approach of identity is necessary in accordance with the philosophy of language. Through this observation we underline the fact that the scientific language has its origins in the natural language.

1.2 The scientific objectiveness and the linguistic identity

The promoted scientific objectivity renders the researcher's motivation to consecrate himself/ herself to the freedom of action. The system of social values appears as an image different from the anterior one, transformation caused by the new and multiple applications in Reality. Thus, the projecting of a specific rational behaviour and the identification of some relationships between the phenomena and the processes specific to the dynamics of the society constitute criteria of recognizing a flexible model of knowing.

The appearance and the development of some paradigms referring to the physical reality represent important directions where the contemporary epistemology manifests itself. Maybe it is not by chance that the knowledge acquires different levels of organization that is: the theoretical, empirical and observational knowledge. Therefore, the autonomy of the scientific judgment relates to an attitude which relates to the essence of the scientific knowledge. In this way, any approach of the knowledge can be done through the used scientific method itself.

The realistic and relativist interpretations from the ontology and the philosophy of science reminds of a pertinent analysis of the language

used in the presentation of the theories of a scientific type. The human reasoning in the process of understanding the real supposes specific forms of communication through which the perspective on knowledge places between simplicity and complexity and from complexity to simplicity. However the possibilities through which knowledge in general can be built lead to more and more different conclusions. This fact narrows the certainty of a certain scientific fact exactly due to its wish to have the research activity as precise as possible. That is why the knowledge based on experience is able to confer a justification of the new obtained scientific results. "The test of any knowledge is experience. The experience is the only judge of the scientific truth" (Feynman, 1969: 20). That is why the experience manifested at the level of the explanation has as a starting point the freedom to formulate new interpretations and scientific paradigms.

The architectonics of the debates on these problems reflects a preoccupation towards a thematic reconstruction but also a methodological one. That is why the language must not be reduced to a simple subjective activity. It manifests as a challenge towards some ways of seeing the world. Therefore through language one builds an orienting model of thought applicable in a certain temporal context. But the interpretation which is at the base of the developed scientific model confers to the concept of "identity" an explicit axiological functioning accompanied by epistemological approaches. It is not by chance maybe that one speaks about cultural identity or an identity of the scientific knowledge. Still although the big scientific discoveries open the horizons of knowledge the science is not capable of solving these problems in totality.

The idea of identity can also be analysed by referring to the existence of the laws of nature which represents in fact a metaphysical idea. In this mode the philosophical problem of this idea can be found at Aristotle when he shows that" the identity is some kind of unit, a unit of existence of the plurality or what results from the consideration of more things as one, it is just like when we say that a thing is identical to itself, a case when the same thing is counted as two things" (Aristotle, 1996: 188). In other words, Aristotle distinguishes three species of identity: the specific identity, the generic identity and the numerical identity. Referring to the numerical identity he analyses the following subspecies: the identity

of definition, the identity itself and the identity of the accident. However, Aristotle has not given any precise formulation to the principle of identity. Also one must mention that this principle can be found, before Aristotle at Plato even if in a blurred form, in the dialogue *Phaidon*, when it is asserted that thinking must be done in accordance with itself.

Referring to the traditional formulations of the principle of identity N. da Costa claims that the moment one asserts «A is A», the link within the expression is unequivocal determined meaning that the problem of the word «is» can send to the relationship of inclusions or identity. There is the possibility of avoiding this difficulty but which cannot be accepted in totality. This weak variant claims that «A» represents an object and «is» expresses the identity itself. The difficulty consists in the fact that the physical objects are in a continuous transformation and in this situation no one can speak about identity: the objects cannot remain identical to themselves. Moreover, the moment one tries from an intentional viewpoint to find a criterion of identity which could be applied to the attributes one cannot sustain that " two attributes are identical if and only if they are applied to the same objects, because in this case we would trace attributes from an extensional point of view, that is in the quality of groups" (Costa, 2004: 136). Therefore, from a traditional point of view the principle of identity has been analysed as a law of thinking. However this perspective is no longer supported within the modern logics when the idea of relativeness of the thinking laws appears.

Supporting the idea of the relativeness of the thinking laws and showing that the process of constituting the logical laws is a complex one, N. da Costa considers that starting from experience the logical concepts are established on the basis of idealization of the logical-mathematical operation. In this mode, though this operation the rational categories are born.

In fact it is the Brazilian philosopher the one who expresses the idea that the logical laws can be dialectised. Therefore, in the case of the principle of identity the relationship «A = A» can be applied to the common objects (for instance, in his /her life a person, although he /she passes through a series of transformations he/she becomes identical to himself/herself) or to the abstract objects (the equality «1=1» is obvious). In the first case to accept the principle of identity one imposes two

solutions of compromise. On the other hand, the relationship of identity must be combined with the notion of time, which means that instead of the identity «A = A» one will write «A = $_t$ A» (in a natural language meaning that the respective person will be identical with himself/herself at the moment *t*). On the other hand that person must be considered to be part of a spatial-temporal dimension. in the second case starting from E. Schrödinger's idea according to which the relationship of identity among particles has no meaning N. da Costa asserts about the latter that can only be valuable from a temporal point of view. Rejecting this naïve realism he underlines that "the quantic physics underlines the possibility of dialectising the idea of identity and consequently the law that corresponds itself" (Costa, 2004: 157). Also, the Brazilian philosopher does not resort to any substantial realism to legitimize the applications of logics. This situation explains through the fact that the science is not substantial and the substance category itself is dialectised.

Referring to these aspects Roman Chirilă admits the fact that N. da Costa is cautious regarding the logical-philosophical foundation of the quantic mechanics by relating to the principle of identity: "The principle of identity is valuable in the field of macroscopic objects but it brings about problems when it comes to «the objects» of the quantic mechanics. Still, even if with we do not agree with Schrödinger's assertion, there is some difficulty though so the wisest thing to do is to accept da Costa's proposal and leave the problem open (Chirilă, 2004: 491). Therefore, this problem remains open in the field of quantic researches and reminds of a (re)evaluation of the principle of identity. From this point of view there are brought into discussion teleportation experiments through which there are transferred the properties of a quantic system towards another system such as those made on photons (by Sandu Popescu Hewlett Packard lab from Bristol), on Calcium atoms (by Rainer Blatt from the University of Innsbruck), on Beryllium atoms (by Christian Roos from the American Institute for Standards and Technology). Therefore, in the field of quantic physics the ideas that define this perspective have been put in correlation with the implications that the principle of identity has.

This scientific research approach supposes after all, on the one hand, the continuity of science and on the other hand the continuity of the theoretical problematization from the philosophy of science.

These problematizations have been extended within the mathematical formalizations as well. Analysing the meanings of the principle of identity Georg Klaus shows that there is no difference between the validity for *objects*, respectively for concrete things, on the one hand, and on the other hand the validity for *ideas***.** This principle is valid for anything" (Klaus, 1977: 273). In his approach, the German thinker operates with the symbolical representation specific to the modern logic $(x \equiv y) =_{def.} \forall (P)\ [P(x) \leftrightarrow P(y)]$, an identity which in fact proved useful to science when one confirmed the idea according to which heat is identical to the disorganized movement of molecules. Also, Georg Klaus says that in Maths one can find the relationship of identity when a systematic analysis of the numerical quantifiers is done. Thus the expression $\exists_1$(x)!! F (x), there is *exactly n* individuals *x*- can be reduced with the help of an example to an identity: $\exists_1$(x)!! F (x) = $\forall$ (u) $[F(u) \leftrightarrow u \equiv x]$. Obtaining $\exists_1$(x)!! $[x-1=0]$, which is a true sentence this must be identical in content with the expression $\forall$ (u) $[(u-1=0) \leftrightarrow (u \equiv x)]$. In this way, noticing that x = 1, one can accept the validity of the expression $\forall$ (u) $[(u-1=0) \leftrightarrow (u \equiv 1)]$, which reminds of an idea of mathematical identity.

1.3. Forms of the scientific identity

The idea of a mathematical identity can be found at I. Kant too when he explains the necessity and universality of the truths of science. From this point of view, the necessity and universality of the truths of science represent criteria of some a priori knowledge. In fact, I. Kant tries to find a criterion on the basis of which one can distinguish between the a priori knowledge and the a posteriori one. The conclusion he reaches is that the existence of science becomes justified on the basis of the relationship between a priori and a posteriori. Thus the problem of knowledge reminds of the idea of consciousnesses in general (which differs from the human consciousness) which receives and processes the data on the world. In other words the Real acquires certain forms and the conscience in general can be correlated with the fundament of science.

One strong objection comes from the part of Constantin Rădulescu Motru who proves that the unity of consciousness is a relative one. In other words, the mathematical identity as a determination of

consciousness reminds of the analysis of the Kantian concept of "perception", which represents in fact the empirical consciousness. What he reproaches the Kantian theory is the fact that it places the unity of consciousness instead of the unity of the external universe.

Yet, this Kantian perspective is in contradiction with the old rational orientation, according to which the truth of science is based on the unity of the external reality. Thus, C. R. Motru is against an explanation regarding the possibility of science from the perspective of a transcendental approach. That is why the identity of a mathematical type as it is understood in Kantian terms if it exists then it needs an empirical support (Rădulescu-Motru, 1984: 394). Constantin Rădulescu Motru goes further than that and on the basis of concept of "energy" tries to unify the dimension of consciousness with the material dimension. That is why the relationship between different forms of energy can play an important role in describing the reality of the universe. Therefore, C.R. Motru accepts the identity of reality (which is in fact an ontological identity) between universe and consciousness. On the other hand, from an epistemological point of view although he partially agrees with the Kantian theory (that is the function of consciousness is to reflect reality) he rejects it because he wanted to connect the foundation of science to the transcendental conscience (conscience in general) about which one cannot assert in what relationship is with the psychological consciousness.

Referring to C. R. Motru' arguments on the mathematical identity and the identity of consciousness, Mircea Flonta asserts that "the postulates which support this edifice are the principle of determinism and the one of the identity of consciousness with the reality of the natural universe" (Flonta, 1993: 449). He mentions that C. R. Motru's scientific philosophy rather represents a course of action through which one gets out of the Kantian transcendentalism through the Kantian concepts. One can conclude from this point of view that the foundation of this cognitive course of action relates to a conceptual universe within that certain theory.

Within this conceptual universe one can admit the fact that the scientific interpretation functions through intermediary approaches where a certain explanatory form is cleared with the help of the other one. Such an explanatory scheme is met within the mathematical conceptual apparatus. Thus, the significances rendered through this apparatus determine a specific way of reasoning.

The problem of identity through mathematical equality is present at the thinker Lucian Blaga who makes a distinction among the specific ways of reasoning. What the Romanian thinker mentions is that the mathematical judgments are not founded on the principle of identity but "on that of the quantitative equality (equivalence) between concepts which analysed logically are heterogeneous" (Blaga, 1998: 165).

Therefore this identity specific to mathematics and which can be found in the Galileo Newtonian science reminds of a structural equality. Beside this way of reasoning the Romanian thinker also mentions a fading identity and a contradictory identity (dialectical). The fading identity has two meanings: on the one hand, it has to do with a partial identity (where one admits the relative correspondence between the content and the conceptual sphere which belong to the predicate) and on the other and, one talks about an elastic identity (through which one enriches the conceptual content). The world through its complexity undergoes an endless process of change and becoming.

Referring to the law of the concrete identity as a form of becoming, P.Botezatu asserts that this identity implies a differentiation. From this point of view he mentions that Ath. Joja formulated the law of concrete identity as a unit of differentiation and unity. In fact Ath. Joja considers that the relationship between the being and the thinking is inseparable meaning that on the one hand they are identical (thinking representing a form of the being) and on the other hand they are different because the thinking represents what there is ontically (Joja, 1966: 75). The analysis done by Ath. Joja reminds of the Aristotelian conception through which one shows that the forms imitate the logical forms of thinking. Thus, the thinking together with the logical apparatus remind of an ideality (objectivity) of knowledge emphasizing also their complex character. One notices that the identity which admits the difference tries to express in well established terms the space where thinking manifests itself.

In this context P.Botezatu asserts that this form of identity which admits and supposes the idea of difference has been called materialistic dialectics as a concrete identity. Moreover this concrete identity differentiates from the abstract identity whose value is relative meaning that it places in limited time spans as it is the case for instance of an argumentation.

Ath. Joja's idea is analysed by V. Stancovici when a logical study of language is done. He realizes that in the tautological expression of the principle of identity there are two possible cases of relationship: a case where the relationship A=A designates two identical objects (the principle of the horizontal identity) and a case where this relationship designates one object (the principle of the vertical identity). In the first case the space represents the criterion according to which there is a distinction between two objects

It is significant from this perspective the observation made by the same author when he asserts that " the principle of identity, called by Ath. Joja the principle of concrete identity has an epistemological significance of horizontal and parallel orientation where ‹the same › and ‹the different› are identical" (Stancovici, 1972: 76). In this situation the relationship of identity undergoes a change meaning that from a purely logical relationship it becomes a logical epistemological relationship established empirically (the identity reflects on the object itself). The second case emphasizes the fact that the identity manifests on the relationship between the subject and the object (the identity of the object with itself). In this mode there is a reestablishment in space of the identity relationship which is defined with the help of two entities: the object (which is external) and the subject (which is internal). Hence, there are the three qualities of the vertical identity (intuitiveness, logicity and abstractization) which can be related to the form of the natural number. Thus, related to the vertical principle of identity the mathematical language illustrates the transfer of ontological information. It has to do with a distinct system of knowledge where one admits a conventionality of the language where the structure of the unity of thinking reminds of a type of experience which has in mind the distinction concrete identity- abstract identity.

From a certain point of view one can assert that this distinction supposes a certain linguistic structure which in its turn reflects the structure of reality. Of course in this course of action one admits a logic of identity (Schaff, 1966: 245) where a theory of communication expresses a coherent organization of the concepts at a conventional level. However, one can admit a conventionality of language, semantically speaking through which one can analyse the distinction concrete identity –abstract identity.

A similar distinction (concrete identity- abstract identity) is met at D. W. Mertz, when he analyses from an ontological point of view the theory of identity. He makes a distinction between the identity "a=b" (which is informative, contingent and a posteriori) and the identity "a=a" (which is lacking in information, necessary and a priori). Only the first relation "a=b" presents interest for D.W. Mertz meaning that he sends to the analysis of the theory of identity from an epistemological point of view (Mertz, 1996: 277). This specificity of interpretation revealed by D.W. Mertz sends to G.Frege's idea who considers identity as a relationship between names.

In *Meaning and Significance* G. Frege admits this identity on condition that the sentences,"a=a" and "a=b" have a different value of knowledge. If the sign *a* is different from the sign *b* only as an object (here through configuration) not as a sign, that is not through the way it designates something when the value of knowledge of «a=a» would be equal with that of «a=b» in case «a=b» is true". (Frege, 1998: 48) According to G. Frege's conception the significance admits at the same time meaning (Sinn) and reference (Bedeutung), which raised some difficulties the moment one tried to translate them in another language.

In other words this distinction suggests in fact the distinction between what the representation of a judgment is and its assertion. In this case the suggestive example is constituted by the idea that Vesper is Phosphor. Thus one can talk about two identities: one that mentions that "Vesper is Phosphor" and another one which asserts that "Phosphor is Vesper". The two identities are different and to distinguish them G. Frege considers that the identity met in this case expresses a description which refers to the same thing but which expresses two different modalities of understanding.

Moreover, the verb "to be" reminds of the same reference (the planet Venus) although one admits there are two meanings (Vesper and Phosphor) G. Frege mentions that the meaning is modified if the reference is known. He also claims that the analysis of a concept is not sufficient if the meaning of that certain expression is not explained clearly. In his semantics G. Frege shows that through meaning one makes a relationship to the object. Therefore, according to G. Frege's theory the identity expresses a relationship among names and not between an object

and itself. In other words this situation reminds of some semantics of a compositional type within a theory on reference.

From an opposite perspective this problem can be found at S. Kripke too (within a theory of the direct reference) when he admits that an enunciation of identity between names is necessarily true even if it cannot be known a priori. Thus, if one identifies Hesperus as being a star seen by night and Phosphorus as a star seen in the morning then one can admit the idea that there are possible worlds. Hence, S. Kripke says one has the diversity of given interpretations over this problem. This highlight emphasizes the fact that as a result of identification trials, one makes some confusion between what can be known a priori and what is necessary. In fact S. Kripke claims to be against a description theory of naming which refers to the problem of singular attribution of existence and which admits that one can never say about an object that it exists.

Another aspect of identity mentioned by G. Frege is the one of numerical identity. The idea from which he starts is that the numbers must be understood as representing independent objects. In this way, his analysis is done on the logical-mathematical knowledge. This situation seems to be a scientific confirmation of the fact that the laws of identity as a priori analytical laws find their applicability in the operation of reducing the arithmetic to logic. By accepting Leibniz's theory of the analysis of the geometrical truths, G. Frege considers that the truth resulted from the fundamental laws of logic is analytical (for instance the arithmetic judgments are analytical as long as the arithmetic is reducible to logic.) In fact Frege mentions that the relationship of identity must not be clarified only regarding the problem of numbers: "Therefore we do not have the intention to define the identity especially for this case but we want to obtain through the concept known in advance of the identity of what must be considered as identical" (Frege, 2000: 125).

G. Frege rejects I.Kant's assertion from his work *the Criticism of Reasoning* according to which through sensitiveness we are *given* objects, concluding that the laws of the number are laws of nature and to construct the concept of number one must establish the meaning of a numerical identity (Kant, 1994: 71). However, some researchers reproached to Frege's theory the fact that he allowed the confusion between sign and significant, *A* and *B* being understood as terms or as objects referred to with the help of terms. In his analysis of the meaning

of the numerical identity G. Frege accepts *principium identitatis indiscernabilium* formulated by Leibniz. In fact, for G.W. Leibniz there is no ontological identity (as for instance one finds in the case of Aristotle) but only a logic meaning that the identity of an individual substance is given by its notion (which also comprises its predicates). Yet, in Aristotle's case one can find an abstract logical identity (where A is A) where the forms gives identity but about an ontological, concrete identity (where A=B), the matter gives the identity.

In this situation one problem arises that is the one of representation in the scientific language. The theory of identity is correlated to the theory of naming as long as the philosophical analysis focuses on the one hand on the relationship identity-name and on the other hand on the relationship mind-body (Kripke, 2001: 85-90). Such an approach is done by S. Kripke who analyses the problem of the enunciations of identity between names. The thesis in favour of which S. Kripke brings arguments is that the identity enunciations do not constitute contingent truths but necessary truths even if the truth of that certain enunciation cannot be known beforehand. In fact it is the German thinker the one who makes the distinction between the rigid designators-the non-rigid ones. Thus one understands through rigid designators those expressions which express in any type of possible worlds the same object. From this point of view having two rigid designators "a" and "b" and starting from the supposition that "a=b" is true then this relationship is a necessary good, situation which emphasizes the fact that the rigid designators can constitute names of subjects or proper names. This problem supposes at S. Kripke the distinction among three theses that is: the identical objects are identical, the enunciations of identity considered true and which exist between the rigid designators are also necessary, the enunciations of identity between names are also necessary. Examples of enunciations necessarily true are: "Water is H_2O" or "Gold is the element with the atomic number 79". In fact these enunciations express theoretical identifications. Analysing the rigid designator, S. Kripke tries to establish a connection between the existence of objects from the actual and the idea of possible world. Thus he claims that while some objects from the real world designated through a rigid designator cannot be different in any other world from the possible worlds, other objects could be. In other words the analysis of the meanings of the component expressions is

necessary to realize the reference. From this point of view, S. Kripke situates beside H. Putnam among those who support the theory of the direct reference also called the causal or historical theory, because in a given situation the use of a certain name reminds of well determined entity and moreover this applicability supposes the origin attribution of that certain name through an enunciative causal series. Therefore, S. Kripke mentions that the thesis of identity is not the one through which one shows that pains and the brain's conditions are correlated but that they are identical. One can notice, in this case that there are different modalities of approaching the theories of identity which reflect understanding and solving of problems trials connected to the physical-psychological relationship.

1.4 Conclusions

Beyond this variety of interpretations there is a certain area of understanding the scientific laws which describe the physical reality. There are aimed the forms of manifestation of the identity expressed through interpretations of a scientific type. This ordering of the laws of nature necessitates the adoption and the presentation in advance of some criteria of validity. The analysis of the laws of nature supposes at the level of the scientific community the substantiation of the criteria of understanding operable within that certain theory. Reasoning emphasizes aspects connected to the creativity of the scientific interpretations. In fact the science is complete through a sum of constants which supposes a certain scientific discovery.

This new perspective supposes a linguistic investigation on the concepts met within a scientific theory. In this way we consider that the conceptual analysis within such a scientific theory supposes a specific linguistic identity. The possibilities determined by the development of the conceptual apparatus allow a linguistic scenario which is described with the help of grammar. This idea shows that the assertions relating to the linguistic identity must be treated with a lot of circumspection. In this situation one has a new approach of the philosophy of language. The pragmatism of this dimension consists exactly in the discovery and understanding of the process of assimilating the language.

Therefore, the analysis of the aspects of a philosophical-linguistic nature made some thinkers consider the language a system. This fact shows that at the level of the analysis of language there are accepted grammatical structures which follow some certain logic. In this way they represent in fact, logical structures towards which any grammar, any form of language must be subjected.

References

Aristotel. (1996). *Metaphysics*, (Translation by Şt. Bezdechi), Bucuresti: Editura Iri, V, 9.

Blaga, L. (1998) *Experimentul şi spiritul mathematic*, Bucuresti: Editura Humanitas.

Chirilă, R. (2004) ‚Identitate şi complementaritate, in Iancu Lucica, Dumitru Gheorghiu, Roman Chirilă (coord.), *Ex falso quodlibet. Studies of paraconsistent logic (Studii de logică paraconsistentă*), Bucuresti: Editura Tehnică.

Costa, da Newton. (2004) *Logici clasice şi neclasice*, Bucuresti: Editura Tehnică.

Feynman, R. P. (1969) *Modern Physics (Fizica modernă*), Bucuresti: Editura Tehnică.

Flonta, M. (1993) Filosofie critică şi construcţie metafizică, *Revista de Filosofie*, XL, 5, Bucuresti: Editura Academiei Române.

Frege, G. (2000) *Fundamentele aritmeticii. O cercetare logico-matematică a conceptului de număr*, Bucuresti: Editura Humanitas.

Frege, G. (1998) ‚Sens şi semnificaţie, in Alexandru Boboc (selection of texts, introductory study, notes and commentaries), *Semiotics and philosophy*, Bucuresti: Editura Didactică şi Pedagogică.

Kant, I. (1994) *Critica raţiunii pure*, (translation by Nicolae Bagdasar and Elena Moisiuc), Bucuresti: Editura Iri.

Kripke, S. (2001) *Numire şi necessitate*, Bucuresti: Editura All Educational.

Joja, A. (1966) *Studii de logică*, Volume II, Bucuresti: Editura Academiei Republicii Socialiste Romania.

Klaus, G. (1977) *Logica modernă*, Bucuresti: Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică.

Mertz, D. W. (1996) *Moderate Realism and Its Logic*, Yale University.
Rădulescu Motru, C. (1984) *The Energetic Personalism and other writings*, Bucuresti: Editura Eminescu.
Schaff, A. (1966) *Introducere în semantică*, Bucuresti: Editura Ştiinţifică.
Stancovici, V. (1972) *Logica limbajelor*, Bucuresti: Editura Ştiinţifică.

About the Author

Marius-Costel EŞI works as a PhD Lecturer at "Ştefan cel Mare" University (Department of Teaching Staff Training and Faculty of History and Geography, Department of Philosophy). He has a BA in philosophy (1998) and law (2008). He also graduated Thorough Studies in "Theories of Communication and Analytical Philosophy" (1999) and a master in Criminal Sciences (2010). He was awarded the doctor title in Ontology and Science Philosophy with a thesis about *Demarcation and Identity and Demarcation in Levels of Reality – Transdisciplinarity Image* (2006) at "Al. I. Cuza" University of Iaşi. He has been a teacher since 1998 currently teaching courses and seminars of Philosophy of Mind, Symbolic Logic, The Specialty Didactics, The Didactics of the Field and Specialty Didactics, being at the same time the coordinator of this subject, and Pedagogical Practice within Teacher Training Department in "Ştefan cel Mare" University, Suceava. Among his fields of scientific research there can be mentioned: didactic/methodology, epistemology of didactics, educational communication, educational logics, philosophy of the mind, philosophy of science.

Critique of the Educational Ideal

[Critica Idealului Educaţional]

Ph.D. Postoctoral Bogdan POPOVENIUC[1]

Abstract[2]

Most of the works dedicated to this subject depicts education as a process of shaping and forming the enlightened, moral and great good man. This image is blunted because it overlooks the processes of education or „re-education" has taken throughout history by many totalitarian regimes, imperialist annexations or colonial domination, processes which involved deep injustice, suffering and injustice. Hence, for a more objective understanding of what educational action is, an axiological cleaning of positive ideology involved in its representation is absolutely necessary. It is also essential to change the starting point of analysis, which should not begin, as dedicated disciplines do, from a status quo, no matter how neutral it would be considered, but from a purified cognitive foundation, from a universal epistemic foundation, which only a critical positioning analysis of its possible existence can offer.

Keywords:

critical perspective, educational ideal, educational system, human personality, human values

[1] Bogdan POPOVENIUC, Postdoctoral Grant Recipient, Romanian Academy, Iasi Branch, Lecturer Ph. D. at „Ştefan cel Mare" University from Suceava, Email Adress: bpopoveniuc@yahoo.com

[2] Această lucrare a fost realizată în cadrul proiectului Societatea Bazată pe Cunoaştere – cercetări, dezbateri, perspective, cofinanţat de Uniunea Europeană şi Guvernul României din Fondul Social European prin Programul Operaţional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007-2013, ID 56815.

Tout est bien sortant des mains de l'auteur de choses, tout dégénère entre les mains de l'homme
J. J. Rousseau

Introducere

Educaţia este o realitate cu şi în care omul se trezeşte la viaţă. Înainte de a deveni ceea ce el este, individul este predat acestei forţe modelatoare care îl va face om. De aceea efectele sale sunt târziu conştientizate, după ce ele şi-au făcut *datoria*, şi, de obicei, influenţa sa este resimţită, mai degrabă, prin eşecurile sale decât prin realizări, şi aproape întotdeauna la alţii sau de către alţii. Fiind parte integrantă din însăşi fiinţa individului, fiind, în mare parte, tocmai individul, acest Însuşi al individului şi societăţii din care face parte, scapă foarte uşor încercărilor de determinare şi investigare. Din punct de vedere social, şi nu numai, noi *suntem* educaţia noastră. De aceea şi reflecţia asupra acestei entităţi, fundamentale pentru însăşi existenţa societăţii, se poartă de cele mai multe ori în registrul dezirabilului şi proiectului ideal, şi doar puţine părţi ale sale sunt surprinse în integralitatea lor. Majoritatea studiilor şi cărţilor, care nu sunt puţine, înţeleg şi abordează prin educaţie doar o formă a ei, şi anume cea instituţionalizată. Dar „educaţia este un act complex, în care, fiind dată posibilitatea ei, un om sau un grup de oameni întreprind asupra altora, cu care dimpreună alcătuiesc o comunitate cu un înţeles caracteristic, o acţiune de influenţare *conştientă* (*s.m.*), deci prin mijloace cât mai adecvate, cu intenţia de a desăvârşi în ei un ideal, a cărui ultimă esenţă, gândită conştient sau nu, este tendinţa spre personalitate" (Narly, 1996: 80). Dar această parte conştientă, să-i zicem cea oficială, nu are cea mai mare amploare. Aceasta deoarece educaţia începe în familie, se continuă în cercul de cunoştinţe, în anturajul şi mediul social de viaţă, iar problemele pe care le au dascălii, sacerdoţii educaţiei instituţionalizate, cu aceste „influenţe" sunt binecunoscute.[3]

[3] Mai mult, dacă prin educaţie se urmăreşte formarea unui tip de personalitate adecvat societăţii în care trăieşte individul, atunci este evident că educaţia instituţionalizată va fi mereu cu un pas în urma „cererii" sociale, în condiţiile unei dinamici sociale mai accentuate. Aceasta deoarece obiectivele şi finalităţile actului didactic nu se pot schimba peste noapte. Iar acest fenomen se resimte extrem de acut în cazul societăţilor în tranziţie, cum este, din păcate, şi a noastră.

Metoda transcendentală

În prezentul articol, voi schiţa un tip de abordare pe care îl consider mai potrivit pentru a surprinde adecvat natura educaţiei. Şi cum, în fond, scopul meu este acela de a încerca o cunoaştere şi înţelegere mai bună a ce este educaţia, voi lua ca reper, pentru această abordare, perspectiva fundamentală a cunoaşterii care este cea transcendentală. Este cunoscut faptul că transcendentalismul kantian vizează doar analiza posibilităţilor de cunoaştere. Kant separă hotărât problema gnoseologică de cea morală, în speţă cea socială. Dar dacă perspectiva critică este pasul prim şi fundamental pentru cunoaşterea lumii, de ce nu am considera că şi pentru cunoaşterea „fenomenelor" sociale nu ar fi necesară şi potrivită o procedură similară. Omul este prin esenţa sa o realitate dual㠖 natură şi societate.[4] Este de asemenea cunoscut faptul că ineismul kantian este în continuare o problemă disputată. În privinţa judecăţilor sociale în schimb, ştim că ele au o origine socială evidentă, că sunt susceptibile de schimbare, dar că, la fel ca şi factorii apriorici, sunt cele care fac posibile aceste judecăţi (la orice moment considerat). „Vedem" lumea socială, prin mijlocirea şi în forma determinată de categoriile pe care le-am interiorizat. De aceea, dacă o filosofie „transcendentală urmăreşte să stabilească factorii apriorici şi să determine rolul acestor factori la constituirea cunoştinţei. Şi transcendentală poate fi numită orice cercetare care urmăreşte acest lucru" (Bagdasar, 1995: 75), atunci o abordare a unui obiect din universul social, care vizează condiţiile de posibilitate şi rolul factorilor săi determinanţi în constituirea sa, poate fi numită, în sens larg, *perspectivă (socială) transcendentală*. La fel cum dacă, „metoda transcendentală este acel procedeu cu ajutorul căruia, plecând de la realitatea obiectului, se conchid condiţiile posibilităţii lui" (Hartmann, 1995: 75) atunci în câmpul social, o cercetare care pleacă de la realitatea unei entităţi sociale, pentru a-i determina condiţiile de posibilitate poate fi încadrată drept *abordare transcendentală*.

Metoda transcendentală este susceptibilă de obiecţia asupra posibilităţii spiritului uman de a fi capabil să-şi (auto)aprecieze în mod

[4] Din necesitatea de a uşura înţelegerea celor prezentate voi considera aici conceptul de natură umană ca incluzând totalitatea determinărilor socio-culturale, deşi, aşa cum am argumentat în altă parte, din punct de vedere ontologic ele sunt distincte, şi în consecinţă, natura sa este ternară (Popoveniuc, 2008).

direct competenţa facultăţilor sale cognitive. Deoarece, parafrazându-l pe Kant, întregul efort al raţiunii pentru a se controla pe ea însăşi şi de a verifica capacitatea ei de cunoaştere pare sortit, în fapt, să ajungă doar la concluzii sceptice sau afirmaţii dogmatice, în afara unei facultăţi (sau proceduri) care să controleze mijlocul de cunoaştere, care să fie în contact cu realitatea şi să corecteze erorile. Pentru abordarea transcendentală a fenomenelor sociale însă rămâne deschisă posibilitatea de a găsi alte instanţe, alte sisteme categoriale de evaluare a lumii sociale pentru verificare, cele ale „celorlalţi".

Perspectiva transcendentală, în acest sens mai larg, înseamnă analiza posibilităţilor de cunoaştere socială, de orientare în lumea relaţiilor inter-individuale. Iar pentru aceasta este necesară, şi într-adevăr omul foloseşte, o altă tablă de categorii. Aceasta deoarece individul este un dublu produs, al naturii în care intră posibilităţile sale de cunoaştere (cele pe care a încercat Kant să le descrie) şi al societăţii, mediu care îi dezvoltă aceste posibilităţi de cunoaştere şi, în acelaşi timp, cere alte criterii de înţelegere.[5] Este de acum un truism faptul că nu există nici măcar percepţie pură, neinfluenţată de experienţa anterioară. Mai mult, în privinţa judecăţilor sociale (şi chiar a celor perceptive) presiunea grupului este de cele mai multe ori hotărâtoare (Asch, 1951, 1956). Iar la modul cel mai general, grupul îl constituie societatea particulară în care s-a născut şi format, în care a fost educat individul. O evaluare a posibilităţilor noastre de cunoaştere socială ar înseamna, în acest caz, cunoaşterea *habitus*-ului, care „este un sistem generator de practici şi competenţe (în sensul competenţei din gramatica generativă a lui Chomsky), sau, mai pe larg, „un ansamblu de sisteme de gândire, de apreciere, de percepţie şi de acţiune, comune tuturor celor care au primit un tip de educaţie, scheme a căror efecte se manifestă în comportamente individuale sub forma unor dispoziţii generabile, durabile şi transferabile" (Antonesei, 1996: 122).

[5] Posibilitatea deducerii categoriilor cu care omul judecă lumea socială din cele folosite pentru cunoaşterea lumii naturale ar reprezenta o întreprindere interesantă, în măsura în care acest lucru este posibil.

Educaţia ca proces

După cum am precizat la început, majoritatea scrierilor despre educaţie iau ca model, implicit sau explicit, educaţia instituţionalizată: acel proces care este exercitat asupra subiectului educaţiei de către structuri (statale) abilitate. Ceea ce se poate observa, în tratarea „clientului" educaţiei, este o anumită concepţie predeterminată asupra structurii sale. Această concepţie a fost construită urmărindu-se componentele modificabile ale individului, pe parcursul dezvoltării sale: corpul, eul şi supra-eul. Deşi sunt distinşi, aceşti factori: biologici, psihologici şi socio-culturali în procesul educaţiei sunt, pe bună dreptate, trataţi împreună. Aceasta şi deoarece procesul educaţional este orientat, întotdeauna, de un *Ideal educativ*. Iar finalitatea sa este tendinţa spre un tip de personalitate, care este, în esenţa sa, un tot.

La traducerea în obiective a finalităţilor dezirabile, observăm însă o altă parcelare a subiectului educaţiei, în domeniile: psiho-motor, afectiv şi cognitiv. După cum se poate uşor observa noua taxonomie, operaţională de această dată, nu se mai suprapune peste cea dintâi. De unde şi dificultatea transferării idealului educativ în obiective. Această situaţie apare din aceea că nu se încearcă o analiză non-valorică a actului prin care individul îşi însuşeşte cadrul axiologic al societăţii sale. Acest fapt stă şi la baza apariţiei antinomiei care apare între individ şi societate în înţelegerea procesului formării sale. Cele două sunt văzute rigid, rupte, separate total, ca şi cum acest model idealizat (ce respectă, în fapt, modelul oricărei cunoaşteri subiectul – obiectul – actul cunoaşterii) ar exista în realitate. Ca şi cum ar exista un individ, o persoană înaintea actului educativ, o persoană ce urmează a fi supusă operaţiei de educare de către societate. În această imagine se pare că gândirea este păcălită de polisemia cuvântului „om". „Când Platon, şi în timpurile mai noi Kant, sub influenţa lui, afirmă că educaţia face pe om într-adevăr om, avem de a face cu o formulare în care acelaşi cuvânt primeşte două accepţii diferite. E vorba în primul înţeles al cuvântului om, de insul de toată ziua, şi în al doilea înţeles, de omul aşa cum ar dori ei să fie, deci de concepţia lor despre om" (Narly, 1996: 175).

Dihotomia individ-societate poate fi observată le nivelul celor două perspective extreme, din care a fost interpretată educaţia: perspectiva antropocentrică – cea a copilului, şi perspectiva sociocentrică – cea a

societăţii. Poziţia fundamentală a perspectivei antropocentrice o constituie credinţa în existenţa unei naturi umane universale şi invariabile, educaţia limitându-se la crearea condiţiilor optime pentru dezvoltarea acestor potenţialităţi înscrise în natura umană. Cealaltă perspectivă, fundamentată pe existenţa diviziunii muncii, consideră educaţia ca fiind acţiunea exercitată de societate asupra indivizilor în vederea satisfacerii cerinţelor sociale, adică a pregătirii eterogene a indivizilor pentru exercitarea diferitelor roluri specifice care se ivesc odată cu dezvoltarea acesteia. Dar la fel cum a „restrânge preocuparea doar asupra actualizării potenţialităţilor naturii umane fără nicio acordare la social echivalează cu un fel de utopism pedagogic în cadrul căruia acţiunile întreprinse nu au o finalitate practică", la fel „subordonând totul cerinţelor societăţii inevitabil vom «sacrifica» natura umană, consecinţă ce contravine esenţei educaţiei, dezvoltarea diferenţiată şi specifică a personalităţii umane" (Nicola, 1994: 19). Aşa cum se poate lesne observa educaţia nu este niciunul din aceste două procese, ci este şi unul şi altul. Aceste concepţii unilaterale asupra educaţiei îşi au originea într-o iluzie ce ţine de aparenţa preponderenţei uneia sau alteia la nivele diferite de vârstă. La vârstele mici pare evident că acţiunea educaţională vizează actualizarea posibilităţilor cognitive, afective şi psiho-motorii ale copilului, pe când la vârste mai mari se accentuează educaţia specializată în funcţie de necesităţile sociale de ocupare a diferitelor roluri sociale. Ori este evident că educaţia nu se face independent şi separat, pe aceste trei „parcele" ale fiinţei umane, la fel cum ea, chiar şi cea psiho-motorie, nu este niciodată neutră axiologic. Dezvoltarea potenţialităţilor individului, se face întotdeauna, conştient sau nu, în spiritul şi potrivit matricei cerinţelor sociale la fel cum, educaţia pentru societate se bazează în permanenţă pe posibilităţile individuale. Prin urmare, dihotomia dintre educaţia pentru om şi educaţia pentru societate se menţine, atâta vreme cât viziunea asupra educaţiei este limitată numai la o formă a ei, am putea spune cea mai evidentă, dar poate nu şi cea mai importantă. Ea poate însă fi uşor depăşită, dacă nu considerăm termenul de educaţie în înţelesul său îngust de educaţie instituţionalizată, ci în sensul ei larg *ca fiind un act complex, în care, fiind dată posibilitatea ei, un om sau un grup de oameni întreprind asupra altora, cu care dimpreună alcătuiesc o comunitate cu un înţeles caracteristic, o acţiune de influenţare,* conştientă sau inconştientă*, prin diverse mijloace, cu intenţia de a desăvârşi în ei un ideal, a cărui ultimă esenţă, gândită conştient sau nu, este tendinţa spre un tip de personalitate*,

atunci afirmaţia îşi dovedeşte întreaga sa valabilitate universală: *nu există om ne-educat*. La fel cum puterea (în general) nu poate fi considerată ca un mecanism care se suprapune unor forţe şi raporturi de producţie dinainte stabilite într-o societate, nici educaţia nu este un supra-organism de formare a indivizilor. Ea este o forţă din cadrul corpului social. Omul este (se formează ca) o fiinţă biologică, psiho-socială şi culturală, iar educaţia este însăşi acest proces de formare.

La fel, nu se poate considera societatea ca fiind o structură independentă şi total străină de indivizii care o formează. Societatea este un sistem rezultat din şi pentru satisfacerea nevoilor indivizilor săi şi de aceea nu poate fi complet ruptă de originea ei. Ea este un mediu care legitimează şi mijloceşte între trebuinţele indivizilor. Din aceste motive, consider că educaţia trebuie privită (şi) din perspectiva trebuinţelor indivizilor, ca fiind procesul prin care individul este format în spiritul regulilor jocului social. Aceasta înseamnă, în fond, depăşirea animalităţii şi esenţa procesului de culturalizare – *realizarea de sine, satisfacerea trebuinţelor sau definirea propriului prin raportare, înţelegere şi respect a Celuilalt*.

Idealul educativ

Educaţia, privită din perspectiva finalităţii sale, idealul educativ, nu a fost niciodată neutră axiologic: „personalitatea este un ideal al educaţiei eminamente moral" (Narly, 1996: 247); şi nici independentă de nevoile societăţii: „*idealul educativ* este *tipul de personalitate dezirabilă*, deci tipul de personalitate pe care o comunitate doreşte să-l formeze şi să-l «multiplice» în rândurile viitorilor cetăţeni" (Antonesei, 1996: 49). Nevoile societăţii, ca instanţă supraindividuală a sistemului de inter-relaţii şi de soluţionare cât mai eficientă a nevoilor umane individuale, sunt cele care au ghidat şi modelat întotdeauna idealul educativ. De aceea, fenomenul educaţional poate fi cel mai bine descris prin tensiunea dintre valori şi trebuinţe. Educaţia provine din necesitatea gestionării „umane" a conflictului dintre nevoile indivizilor. *Educaţia înseamnă guvernarea lumii nevoilor umane de către şi pe baza principiilor axiologice*. Această perspectivă asupra educaţiei, ne-o arată ca fiind garantul, fundamentul şi posibilitatea oricărui presupus, ipotetic sau real contract social. Asumarea, prin educaţie, a valorilor unei societăţi, de către indivizii care o alcătuiesc, ar explica şi posibilitatea

consimţământului potenţial,[6] permiţând astfel o posibilă soluţie problemei originii statului.

De aceea în fiecare epocă, chiar şi atunci când era neinstituţionalizată sau accesibilă numai unora, educaţia a reprezentat procesul de formare şi in-formare a indivizilor în vederea satisfacerii axiologice, adică cu respectarea valorilor, (prin mijloace permise), a trebuinţelor. Iar indicatorul tipului şi structurii nevoilor societăţii la un moment dat se regăseşte întotdeauna în *Idealul educativ*, al societăţii respective. „Nu există – şi nu a existat vreodată – educaţie care să se poată petrece în absenţa unui *ideal educativ*. Nu a existat nici măcar în cazul epocilor şi al societăţilor pre-moderne, atunci când educaţia nu era o activitate instituţionalizată pentru toţi membrii comunităţii ori nu era instituţionalizată deloc. De la *kalokagathia* grecească şi până la omul nou al fascismelor şi comunismelor, educaţia a fost întotdeauna orientată de un *ideal educativ*; acesta poate fi generos ori in-uman, raţional ori absurd, dar nu poate fi absent" (Antonesei, 1996).

Astfel educaţia poate fi cel mai bine surprinsă în forma tensiunii existente în direcţia înfăptuirii idealului educativ. Ea este structurată pe triada nevoi-valori-ideal. Prin urmare, actul de înţelegere a fenomenului educaţiei trebuie să pornească de la aceste două coordonate fundamentale ale fiinţei umane care sunt valorile şi trebuinţele, pentru a determina apoi şi dimensiunea idealului. Ceea ce se observă de la bun început este faptul că, şi trebuinţele şi valorile sunt, într-o măsură mai mare sau mai mică, determinate şi/sau formate de către societate. În ambele cazuri, modernitatea a însemnat o schimbare fundamentală.

Astfel, în ceea ce priveşte valorile fundamentale, modernitatea aduce o modificare de semnificaţie precum şi o lărgire a numărului lor de la patru: Bine, Adevăr, Frumos şi Sentimentul Sacrului la opt, adăugând Libertatea, Egalitatea şi Solidaritatea odată cu Revoluţia Franceză şi Legalitatea odată cu Anglia lui Cromwell şi America „Părinţilor fondatori". Ceea ce face de fapt modernitatea, prin această extindere a

[6] Variantă dezvoltată a teoriei consimţământului tacit elaborată de J. Locke, acea concepţie în care întreg cadrul politic şi moral este constituit pe baza unor interacţiuni, situaţii în care un subiect educat adecvat plasat ar consimţi sau ar putea consimţi la ele în mod raţional. Acceptarea, prin educaţie, a valorilor unei societăţi, apare astfel ca o transmitere din generaţie în generaţie a contractului originar, reînnoit în fiecare individ „educat" al societăţii.

valorilor centrale, este propulsarea valorilor sociale în primul plan al sistemului valoric prin generalizarea lor (Valéry, 1996).

Imutabilitatea vechilor patru valori greco-romane, nu trebuie însă să ne înşele. Deşi ele au rămas aceleaşi ca denumire, aceasta nu înseamnă că semnificaţia lor nu a fost modificată de către dezvoltarea societăţii. Astfel intransigenţa frumosului grec a fost înmuiată mult de includerea în cadrul categoriilor estetice a urâtului (Boudelaire); în acelaşi mod în care, concepţia finalistă asupra adevărului (reprezentare) ca ideal de care se apropie neîncetat cunoaşterea este mult diferită de procesul epistemologic (verificaţionist) de eliminare continuă a erorii (Popper); la fel cum aportul bine-rău a suferit modificări importante de la concepţia răului ca lipsă a binelui şi până la binele văzut ca răul cel mai mic, precum şi ca o modificare a accentului din cadrul raportului dintre binele social şi binele individual. Pentru a nu mai vorbi de manifestările atât de ne-„ortodoxe", laice chiar, ale modernului *homo religiosus*, manifestări care sunt rezultatul unei schimbări în ceea ce priveşte concepţia asupra a ceea ce înseamnă Sentiment al Sacrului (Eliade).

Prin urmare, deşi omonime cu valorile moştenite de la antichitatea greacă, sensurile şi semnificaţiile moderne ale Binelui, Frumosului, Adevărului sunt totuşi diferite. Şi deşi exprimă în continuare aceeaşi tendinţă spre umanitate a individului, aceasta nu înseamnă că ele sunt concepute în acelaşi fel. Ca proces de transmitere şi cultivare a valorilor, educaţia a fost şi este profund influenţată de situaţia din cadrul sistemului valorilor.

În acelaşi timp, deşi în toate discursurile de şi despre pedagogie întâlnim aceeaşi raportare la normal, la ceea ce trebuie (Popoveniuc, 2002), se omite inexplicabil istoricitatea acestui *trebuie*. Discursul educaţional este prin definiţie un discurs asupra lui *trebuie* şi asupra lui ce trebuie. Dar acest *trebuie* a fost întotdeauna circumscris, determinat de valorile fundamentale ale societăţii. Schimbarea lor aduce cu sine schimbarea semnificaţiei lui *trebuie*. Iar *ce trebuie* circumscrie domeniul normalităţii. Şi în această privinţă, modernitatea a adus o noutate esenţială. „Pentru că aspiraţia spre adevăr, bine şi frumos, sentimentul sacrului, proprietatea liberă şi creativitatea, competiţia, compasiunea şi solidaritatea, precum şi toate celelalte valori subsumate valorilor fundamentale sunt, în fond, tendinţe naturale ale fiinţei umane *normale* (*s.m.*), pe care modernitatea nu a făcut altceva decât să le conştientizeze şi să le confere *virtuţi normative*"

(Antonesei, 1996: 55). Iar aceasta pare a fi revoluția în domeniul valorilor, pe care a adus-o cu sine modernitatea.

Educaţia ca proces

Din aceste motive, împotriva practicii pedagogice curente, consider că înţelegerea actului educativ trebuie făcută plecând de la trebuinţe şi nu de la rezultate sau finalităţi, tocmai pentru că aceste finalităţi, forma acestui *trebuie*, este înscrisă în timpul fiecărei epoci sub forma idealului educaţional. Iar esenţa educaţiei nu poate fi surprinsă în ceea ce se schimbă, ci doar în ceea ce rămâne constant. De aceea indicii despre structura sa trebuie căutaţi în inter-relaţia dintre sistemul social şi sistemul trebuinţelor individului. Se poate foarte bine observa izomorfismul dintre structurile celor două sisteme. Astfel, dacă sistemul social este alcătuit din trei subsisteme: economic, politic şi cultural, aceste trei sub-sisteme corespund celor trei mari categorii de trebuinţe ale omului: biologice, sociale şi culturale.[7]

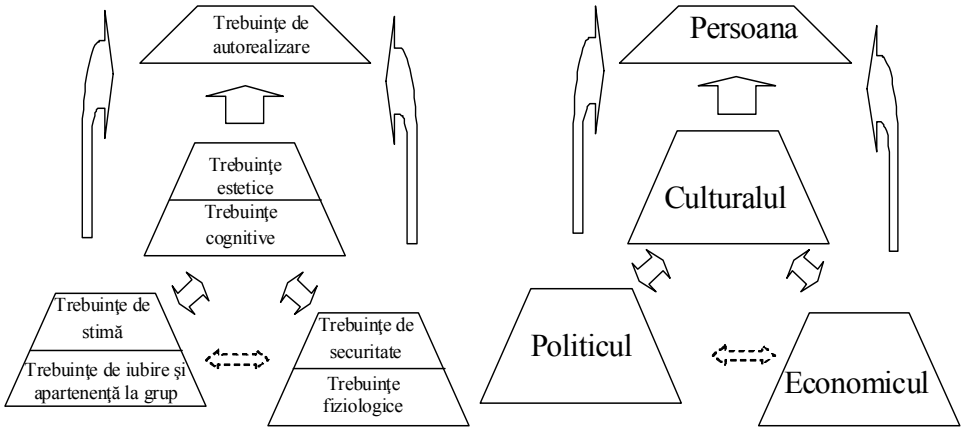


Figura 1. Sistemul nevoilor umane şi structura sistemului social

Din această perspectivă, idealul educaţional se relevă ca fiind rezultanta interacţiunii dintre trebuinţele individuale şi cele ale societăţii la un moment dat, prin ideal educaţional, de cele mai multe ori, înţelegându-

[7] Pentru o analiză detaliată a acestei inter-relaţii, vezi Popoveniuc, 2003.

se tocmai personalitatea umană. Personalitatea „*este maximum de desăvârşire, într-o fiinţă umană, a originalităţii sale specifice, în cadrul principiului social, principiul prin care înţelegem armonia productivă cu mediul*" (Narly, 1996: 229). Iar această personalitate dezirabilă este tocmai cea care uneşte, la un moment dat, cel mai armonios cele două tipuri de necesităţi: sociale şi individuale. În această privinţă, modernitatea aduce de asemenea o concepţie nouă. „Tipul de umanitate descoperit de modernitate, *tipul de personalitate dezirabilă* propus de această veritabilă revoluţie în istoria speciei umane, *cetăţeanul*, pare a fi, cel puţin până astăzi, tipul sau *modelul umanităţii împlinite*" (Antonesei, 1996: 55).

Analiza prezentă vizează o abordare transcendentală a fenomenului educaţiei. Prin urmare, ceea ce vizează este punerea în evidenţă a condiţiilor care fac posibilă şi structurează educaţia la nivel social. Pentru acest scop, cercetarea marilor transformări pe care le-a adus modernitatea, nu numai în registrul axiologic, ci şi în toate domeniile vieţii sociale, se poate dovedi foarte utilă. Prin urmare, este necesară o cercetare a originii acestei revoluţii moderne: ce a însemnat ea într-adevăr şi în ce măsură noi înşine, paradigma noastră este profund modernă. Să vedem dacă toate aceste lucruri care nouă ni se par normale nu sunt doar rezultatul „marii închideri" a clasicismului modern. În privinţa educaţiei, modernitatea a însemnat descoperirea educaţiei ca activitate instituţionalizată, organizată şi generalizată. Vom încerca să arătăm că acest fapt, departe de a fi o etapă contingentă în evoluţia societăţii, este de fapt rezultatul profundelor transformări care au zguduit omenirea în epoca modernă. Deoarece educaţia este în mod firesc legată de sistemul cultural al unei societăţi, analiza se va focaliza, în special, pe relaţia dintre celelalte două subsisteme ale sistemului societal: politicul şi economicul.

Vom considera ca aparţinând de domeniul politic, toate relaţiile de putere care se stabilesc la nivelul unei societăţi, în accepţiunea cea mai generală a termenului putere. În domeniul politicului clasicismul modern s-a caracterizat prin *inventarea tehnologiilor pozitive ale puterii*.[8] „S-a trecut de la tehnologia puterii care izgoneşte, exclude, condamnă, marginalizează,

[8] Mai exact, înlocuirea modelului *leprei* cu cel al *ciumei*: „reacţia faţă de lepră este o reacţie negativă; este o reacţie de respingere, de excludere etc. reacţia faţă de ciumă este o reacţie pozitivă; este o reacţie de includere, de observare, de dobândire a cunoaşterii, de multiplicare a efectelor puterii plecând de la un cumul de observaţie şi de cunoaştere" (Foucault, 2002: 58).

reprimă la o putere care este în sfârşit pozitivă, o putere care produce, observă, ştie şi se multiplică plecând de la propriile sale efecte. […] Clasicismul a inventat, de asemenea, tehnici ale puterii, în sensul că puterea nu acţionează prin confiscare, ci prin producţie şi prin maximizarea producţiei. O putere care nu acţionează prin excludere, ci mai degrabă prin includerea strictă şi analitică a elementelor. O putere care nu este legată de necunoaştere, ci, dimpotrivă, de o întreagă serie de mecanisme care asigură formarea, investiţia, cumulul şi creşterea bagajului de cunoştinţe. O putere care nu acţionează prin separarea în mari mase confuze, ci prin distribuţie în funcţie de individualităţi diferenţiate. (Clasicismul a inventat tehnicile puterii) astfel ca ele să poată fi transferate unor suporturi instituţionale foarte diferite cum sunt aparatul de stat, instituţiile, familia. Epoca clasică a elaborat, aşadar, ceea ce am putea numi «arta guvernării» în acel sens în care se înţelegea pe atunci «guvernarea copiilor», «guvernarea» nebunilor, «guvernarea» săracilor şi în curând «guvernarea» muncitorilor" (Foucault, 2002: 58-59).

Astfel, potrivit lui Foucault, guvernare, în înţelesul ei cel mai larg, înseamnă trei lucruri. O **teorie** juridico-politică centrată pe ideea de voinţă, pe alienarea, transferul şi reprezentarea acesteia într-un aparat guvernamental. Un întreg **aparat** de stat prelungit în diverse instituţii. O **tehnică** generală a exercitării puterii (tehnică transferabilă unor instituţii şi aparate numeroase şi diverse) inversă structurilor juridice şi politice ale reprezentării, ce constituie condiţia de funcţionare şi eficienţă a acestor aparate şi care implică un dispozitiv tip, organizarea disciplinară (Foucault, 1994: 675-686)[9]. Finalitatea acestui dispozitiv o constituie „normalizarea". Iar această normalizare, din perspectiva noilor mecanisme ale puterii, nu se realizează coercitiv, ci, într-un fel, participativ. De aici necesitatea formării unui bagaj de cunoştinţe, a propagării şi generalizării unui cod de valori şi conduite, care constituie un efect şi în acelaşi timp, o condiţie a exercitării puterii. De unde şi necesitatea instituţionalizării şi generalizării unui tipar unic de educaţie.

În acelaşi timp, proiectul normalizării este subîntins de fenomenul de uniformizare. „Câte bordeie atâtea obiceiuri" este starea spre care se tinde în mod natural într-o societate în care puterea este ruptă de cei asupra cărora se exercită având drept funcţie esenţială interdicţia,

[9] Vezi, cu precădere Cursul ţinut la Collège de France în anul 1973-1974, *Le Pouvoir Psychiatrique*, în special cele din 21 şi 28 noiembrie, 5 decembrie 1973.

obstrucţia şi izolarea, tehnică specifică vechii perioade premoderne. Ea este specifică societăţilor care au la bază modelul de organizare a castelor, în care singura funcţie a puterii este aceea de a bloca sau canaliza procesul şi de a confisca beneficiul acestuia în folosul ei. „Secolul al XVIII-lea a introdus prin sistemul «disciplină cu efect de normalizare», prin sistemul «disciplină-normalizare», o putere care nu este represivă, ci productivă – reprimarea nefigurând aici decât cu titlul de efect lateral şi secundar, faţă de nişte mecanisme care sunt centrale în raport cu această putere, mecanisme care lucrează, creează, mecanisme care produc" (Foucault, 2002: 62).

Dar pentru aceasta este necesară unificarea întregului domeniu social. Noua dinamică a puterii necesită apariţia codului social unic, a normei. Iar aceasta se realizează, la fel ca în domeniul economiei, prin: standardizarea, specializarea, sincronizarea, concentrarea, maximizarea şi centralizarea proceselor ce constituie dinamica puterii. La nivelul restructurării maşinii puterii, ca o consecinţă nefirească a principiului egalităţii impus de Revoluţia franceză, apare fenomenul de standardizare a procedurilor electorale, mijloacelor şi instrumentelor de exercitare a puterii, a indivizilor; pentru a putea fi mult mai uşor raţionalizate deciziile se utilizează din ce în ce mai mult datele statistice care duc la crearea alegătorului mediu, muncitorului mediu, a omului mediu. Devine din ce în ce mai acută nevoia de specializare a celor care iau decizii, tehnocraţia puterii, în toate domeniile: politică, economie, cultură, religie, sport etc., într-un cuvânt a cadrelor de conducere (administrativă) în orice formă există ele. La fel de necesară devine sincronizarea tuturor aparatelor şi pilonilor puterii pentru creşterea productivităţii puterii ca şi nevoia de centralizare a deciziilor, pentru o cât mai bună coordonare a sistemului. Noile mecanisme vizează maximizarea efectelor prin cele mai diverse mijloace integratoare. Maximizarea controlului este obţinută prin încadrarea individului în cât mai multe şi diverse cluburi, asociaţii, grupări, organizaţii, fiecare cu normele şi regulile ei specifice. La fel cum concentrarea indivizilor în diverse forme de organizare socială este să crească posibilitatea de supraveghere a respectării normei, atât pe verticală, prin ierarhia factorilor de decizie, cât şi pe orizontală, prin observare şi supraveghere reciprocă.

Aşa cum arată Georges Canguilhem (1972: 169-222) secolul al XVIII-lea poate fi caracterizat ca adăpostind un proces general de

normalizare: politică, socială şi tehnică. Acest proces de normalizare se manifestă în domeniul educaţiei sub forma apariţiei şcolilor normale, în cel al medicinii prin organizarea spitalicească, în cel al forţelor de producţie prin apariţia manufacturilor etc. Întâlnim astfel normalizarea copilului, a producţiei, a armatei etc. După Canguilhem norma nu poate fi definită ca o lege naturală, ci doar prin rolul de coerciţie şi de exigenţă pe care îl exercită în domeniile în care se aplică. „Prin urmare, norma este purtătoare a unei pretenţii de putere. Norma nu este numai, nu este nici măcar un principiu de inteligibilitate; este un element pe baza căruia un anumit exerciţiu al puterii se simte fundamentat şi legitim […] norma duce cu sine un principiu de calificare şi un principiu de corecţie. Norma nu are drept funcţie excluderea, respingerea. Dimpotrivă, ea este legată tot timpul de o tehnică pozitivă de intervenţie şi de transformare, de un fel de proiect normativ" (Foucault, 2002: 60).

În acelaşi timp, „instalarea unei puteri care nu joacă un rol de control şi de reproducere faţă de forţele productive, faţă de raporturile de producţie, faţă de sistemul social preexistent, ci, dimpotrivă, joacă un rol efectiv pozitiv" (Foucault, 2002: 62) nu trebuie văzută ca o ruptură între cele două domenii ale socialului: economicul şi politicul. Independenţa dintre sistemul puterii şi cel al economiei, al relaţiilor economice, nu exclude, aşa cum pare a sugera textul lui Foucault, similitudini ale structurilor. Ba din contra, aceste similitudini sunt necesare pentru ca cele două sisteme să poată lucra simultan. Aceasta nu înseamnă că teza foucaultiană ar fi falsă, că politicul ar fi derivat din economic, ci doar că orice schimbare majoră de paradigmă, implică schimbări în toate cele trei (!) domenii ale socialului: economicul, politicul şi culturalul care se află într-un echilibru şi interdependenţă dinamică.

Fundamentele educaţiei

Sistemul educaţional prezent se bazează pe doi piloni, economico-material şi politico-intelectual. În perioada modernă, sistemul relaţiilor de producţie, sistemul economic în ansamblul său, trece prin prefaceri la fel de profunde. Sistemul educaţional din ziua de azi, a fost conceput, structurat în altă eră, în cultura intelectuală a iluminismului şi circumstanţele economice ale revoluţiei industriale. Nu exista sistem educaţional înainte de secolul al XIX-lea. Acum, odată cu industrializarea,

fenomenul separării producţiei de consum, atinge apogeul manifestării sale. Necesitatea pregătirii unei „anume" forţe de muncă pentru noua societate industrială, se regăseşte în generalizarea învăţământului de masă. „Realizat după modelul fabricii, învăţământul de masă preda citirea, scrierea şi aritmetica, noţiuni de istorie şi alte materii. Aceasta era «programa analitică făţişă». Dincolo de ea se afla însă o «programă analitică ascunsă» sau invizibilă, care era, de fapt esenţială. Cuprindea – şi cuprinde încă, în majoritatea ţărilor industriale – trei cursuri: unul de punctualitate, unul de supunere şi unul de muncă repetitivă, mecanică. Activitatea industrială cerea muncitori care să se prezinte la oră fixă, îndeosebi cei care lucrau la liniile de asamblare. Cerea muncitori care să primească ordine, fără să le discute, de la o ierarhie conducătoare. Şi mai cerea bărbaţi şi femei gata să muncească asemenea sclavilor la maşini sau în birouri, efectuând operaţii care se repetau în mod abrutizant. Ca rezultat copiii încep şcoala de la vârste din ce în ce mai mici, iar numărul anilor de învăţământ obligatoriu creşte irezistibil" (Toffler, 1995: 22).

Ca şi în cazul mecanismelor puterii, principiile de funcţionare ale societăţii industriale impuse de noile ritmuri economice sunt aceleaşi. Astfel noua paradigmă a impus standardizarea produselor, a metodelor de angajare, a muncii, a unităţilor de măsură, a banilor, a preţurilor, uniformizarea mesajelor transmise prin mijloacele de comunicare în masă ș.a.m.d.; specializarea exprimată prin diviziunea generalizată a muncii în toate sectoarele şi creşterea profesionalizării şi apariţia a tot felul de categorii profesionale care au început să reclame dreptul de a se numi profesionişti şi puterea de a stabili standarde, preţuri şi condiţiile de admitere în specializările lor; sincronizarea muncii, a concediilor, a vacanţelor, pauzelor de cafea şi orelor de lucru, a programelor de ştiri şi emisiunilor de televiziune. La fel de evidentă este şi manifestarea concentrării muncii, a oamenilor, delicvenţilor, bolnavilor psihici, a producţiei, energiei etc., precum şi maximizarea, „macrofilia" care a cuprins ca o febră întreaga activitate economică (Toffler, 1995).

Cum era şi firesc, educaţia instituţionalizată, ca domeniu particular, responsabil de formarea indivizilor potrivit tiparului noii societăţi, a suferit modificări similare. „În vederea pregătirii tineretului pentru piaţa locurilor de muncă, pedagogii au elaborat programe analitice standardizate. Principiile de repartizare pe clase în şcoli, metodele de admitere şi regulile de atestare a calificării au fost standardizate. Testul cu alegeri multiple a

intrat în drepturile sale" (Toffler, 1995: 35). Ora de clasă a fost standardizată după modelul lecţiei herbartiene cu cele 4 etape prevăzute în mod sistematic (reactualizarea cunoştinţelor, expunerea, aplicaţiile şi rezumatul sintetic) organizare care are valoare de dogmă în învăţământul preuniversitar.

În acelaşi timp, febra specializării a atins şi învăţământul. Cel puţin la nivel universitar, asistăm la un proces fără precedent, de apariţie a unor noi domenii, subdomenii şi sub-subdomenii, oriunde se iveşte posibilitatea pentru un grup de specialişti să monopolizeze cunoştinţe ezoterice şi să ţină nou veniţii în afara domeniului lor. Specializarea extremă a devenit sinonim cu profesionalismul: cel care este în stare „să spună totul despre nimic" va fi considerat expert. Ca o consecinţă a curentului general al prefacerilor sociale, interpunerea pieţei între posesorul de cunoştinţe de specialitate şi client, învăţământul a ajuns un „produs" ca oricare altul, livrat de profesor şi o întreagă birocraţie care furnizează educaţie. „Instrucţia e *produsă* de profesor în şcoală şi *consumată* de elev". După părerea lui Michael Pertschuk, preşedintele Comisiei Federale pentru Comerţ a Statelor Unite, astăzi „cultura noastră este dominată de profesionişti care ne numesc «clienţi» şi ne spun care sunt «nevoile» noastre" (Toffler, 1995: 37).

Sincronizarea, atât de necesară funcţionării economiei industriale, „se predă" acum la şcoală. Elevii sunt condiţionaţi să sosească la şcoală când sună clopoţelul, învăţarea este cronometrată şi divizată în faze succesive, ritmurile şcolare adaptate celor industriale: începerea şi încheierea anului şcolar la aceleaşi date, pauzele şi timpul liber, toate programate în funcţie de ritmurile economice, după cum copiii au fost adunaţi şi concentraţi în şcoli la fel ca muncitorii în fabrică. Vedem cum sistemul educaţional a fost modelat după necesităţile industrializării şi după imaginea sa: şcolile sunt organizate după modelul fabricii: clopoţel (sirenă), clase şi laboratoare (dependinţe) distincte, elevi educaţi la pachet (clase de vârstă), ceea ce contează nefiind capacităţile, aptitudinile şi abilităţile acestora, ci… data fabricaţiei (Robinson, 2010).

Supraîncărcarea programelor analitice, de care se plâng încă atâţia profesori, nu a fost decât un reflex al principiului maximizării, care a afectat întreaga societate. La fel de stringentă a fost necesitatea găsirii modalităţilor de maximizare a originalităţii individului simultan cu cea a cooperării sociale, ca fundament al idealului educativ – personalitatea. Iată

viziunea unui pedagog recunoscut: „Prin profesie societatea îşi atinge maximum de promovare, principiu social îşi găseşte maximum de realizare. Dar tot prin profesie fiecare individ în parte îşi află maximum de afirmare de sine, maximum de înfăptuire a originalităţii sale specifice.

Profesia vocaţie realizează deci pe de-a-ntregul imperativul personalităţii, aşa cum a fost formulat în definiţia noastră: maximum de originalitate specifică în cadrul principiului social" (Narly, 1996: 237-238). Se poate observa chiar şi în acest loc efectul închiderii prin specializare, tocmai în cadrul acestei profesii, umaniste prin definiţie, precum pedagogia. În realitate, profesiile cu vocaţie umanistă (medicale, educaţionale, spirituale, culturale) sunt puţine, şi doar ele pot asigura o dezvoltare armonioasă şi benefică întregului sistem al personalităţii, şi doar integrarea lor în poziţii esenţiale ale sistemului social poate garanta o evoluţie similară a corpului social. Impunerea „profesiei vocaţionale" în cadrul domeniilor strict economice sau tehnologice, i.e. cu un orizont strict pragmatic şi limitat, are de cele mai multe ori consecinţe alienante pentru individ şi dăunătoare pentru societate, atâta timp cât ele nu se adresează direct participării la viaţa comunităţii, interacţiunii sociale şi dezvoltării bio-socio-culturale integrale a personalităţii.

Ca şi celelalte sectoare ale vieţii sociale, şi educaţia a suferit acelaşi fenomen de centralizare. În învăţământ s-au creat forme de organizare noi bazate pe centralizarea informaţiei şi conducerii, ministerul şi „comitetele şi comiţiile" sunt cele care hotărăsc asupra a ce, cine şi cum trebuie să înveţe şi să predea, criteriile de apreciere şi aşa mai departe, încât autonomia universitară rămâne, de cele mai multe ori, o simplă vorbă goală. Consecinţele acestui sistem sunt evidente în atât de blamata, astăzi, ineficienţă a sistemelor educaţionale de pe întreg cuprinsul lumii dezvoltate. El se dovedeşte anacronic în toate variantele sale. Întreaga sa fundaţie este perimată. Economic, societatea a depăşit structurarea clasică industrială. Diploma nu doar că nu mai asigură un loc de muncă confortabil, de prestigiu şi bine plătit, ci nici măcar nu garantează unul. Cum îi vom educa pe copii ca să se potrivească în economia viitorului dacă, aşa cum o dovedesc crizele recente, nu ştim cum va arăta economia peste doua săptămâni, nu peste 14 ani. Atmosfera intelectuală este şi ea depăşită. Societatea postmodernă nu se mai potriveşte nicidecum cu intelectualismul iluminist. În plus, cum vom putea structura educaţia pentru menţinerea specificului cultural în condiţiile unei globalizări

intense? (Robinson, 2010). Ritmul alert al schimbărilor economice, politice şi tehnologice, fac din ce în ce mai dificilă stabilirea unui Ideal educaţional şi fac extrem de riscantă impunerea unuia. Cu alte cuvinte, responsabilitatea celor care activează în cadrul politicilor educaţionale creşte exponenţial, odată cu evoluţia economică, socială şi culturală a umanităţii.

Concluzii

După cum sper că a relevat analiza întreprinsă, educaţia ne apare ca un fenomen complex, rezultat din interacţiunea dintre cele trei subsisteme sociale: economicul, politicul şi culturalul, prin care, fiind dată posibilitatea ei, un om sau un grup de oameni întreprind asupra altora, cu care dimpreună alcătuiesc o comunitate cu un înţeles caracteristic, o acţiune de influenţare, conştientă sau inconştientă, prin diverse mijloace, cu intenţia de a desăvârşi în ei un ideal, a cărui ultimă esenţă, gândită conştient sau nu, este tendinţa spre tipul de personalitate cel mai potrivit pentru comunitatea respectivă. Din această perspectivă, idealul educativ este „rezultatul unui «compromis», mai mult sau mai puţin inteligent, care se negociază (în permanenţă *n.n.*) între sistemul educativ, sistemul culturii şi macro-sistemul social" (Antonesei, 1996: 49). Idealul de persoană dezirabilă a unei societăţi va fi acel prototip de individ care, la un moment dat istoric, se dovedeşte, potenţial, cel mai potrivit pentru convieţuirea cea mai armonioasă cu con-genericii săi, în mediul constituit de relaţiile economice, de putere şi culturale ale momentului. Iar dacă acest ideal educativ a variat de-a lungul timpului (dovadă stă literatura de specialitate ce ne înfăţişează existenţa atâtor „oameni" de-a lungul istoriei: omul grec, omul medieval, omul baroc, omul renaşterii etc.), el este variat şi în spaţiu, fiecare comunitate particulară de la un moment dat istoric propunând tipul său propriu de ideal educativ. Prin urmare, în pofida panegiricelor pedagogice, formularea idealului educaţional în termenii valorilor superioare şi înălţătoare ale societăţii, nu face, de obicei, decât să mascheze originea sa empirică, rădăcinile sale practice şi fundamentele sale economice şi politice. În plus, dată fiind istoricitatea culturii, superioritatea unei constelaţii specifice de valori asupra alteia nu poate şi nu trebuie făcută niciodată, pentru că valorile sociale sunt valori atâta timp cât prezintă o finalitate umanistă. „Problema valorilor pedagogice nu a ajuns

până în prezent şi nu va putea ajunge la o soluţie general valabilă, tocmai pentru că nu există valori superioare şi valori inferioare pe bază de criterii externe" (Narly, 1996: 247). Iar în aceste condiţii toate idealurile educative formate printr-o ierarhizare particulară a valorilor sunt doar izotopi ai aceleaşi substanţe care este umanitatea şi orice încercare de ierarhizare nu poate fi decât rezultatul unei viziuni anti-umaniste.

References

Antonesei, L. (1996) *Paideia – Fundamentele culturale ale educaţiei*, Iaşi: Editura Polirom.

Asch, S. E. (1951) Effects of group pressure upon the modification and distorsion of judgement, în H. Guetzkow, *Groups, leadership and men*, Pittsburg: Carnegie Press.

Asch, S. E. (1956) Studies on independance and conformity: a minority of one against a unanimous majority, în *Psychological Monograph*, 70 (1), 70.

Bagdasar, N. (1995) *Teoria cunoştinţei*, Bucureşti: Editura Univers Enciclopedic.

Canguilhem, G. (1972) *Le Normal et le Pathologique*, Paris: Presses Universitaire de France.

Foucault, M. (1994) *Dits et Écrits*, vol. II, Paris: Galimard.

Foucault, M. (2002) *Anormalii*, Bucureşti: Editura Univers.

Hartmann, N. (1995) Systematische Methode. Logos, în N. Bagdasar, *Teoria cunoştinţei*, Bucureşti: Editura Univers Enciclopedic.

Narly, C. (1996) *Pedagogie generală*, Bucureşti: Editura Didactică şi Pedagogică.

Nicola, I. (1994) *Pedagogie*, Bucureşti: Editura Didactică şi Pedagogică, R.A.

Popoveniuc, B. (2002) Excurs educaţional asupra lui trebuie, în *Analele Colegiului de Institutori*, Suceava: Editura Universităţii „Ştefan cel Mare".

Popoveniuc, B. (2003) Economia de piaţă şi democraţia, în lucrările Colocviului Internaţional *Economia românească – prezent şi perspective*, Suceava: Universitatea „Ştefan cel Mare".

Popoveniuc, B. (2008) *Curs de Antropologie filosofică*, Suceava: Editura Universităţii „Ştefan cel Mare".

Robinson, K. Sir (2010) Changing Paradigms recipients for 2008, in *RSA (Royal Society for the encouragement of Arts, Manufactures and Commerce) Edge Lecture*, online at: http://www.thersa.org/ eve nts/ visi on/ a rchive/sir-ken-robinson

Toffler, A. (1995) *Al treilea val*, Bucureşti: Editura Antet, Lucman.

Valéry, P. V. (1996) *Criza spiritului*, Iaşi: Editura Polirom.

Date despre Autor

Bogdan Popoveniuc este lector doctor în Filosofie la Universitatea „Ştefan cel Mare" din Suceava. A studiat Psihologia şi a absolvit masterul în „Intervenţie psihosocială şi psihoterapie". În prezent este Şeful catedrei de Filosofie, Ştiinţe Sociale şi Politice, titular al cursurilor de Introducere în Filozofie, Antropologie Socială şi Culturală, Antropologie filosofică, Introducere în Psihologie. El este autorul câtorva cărţi „Ecce homo!? : studii şi eseuri de antropologie filosofică", „Iluziile raţiunii. Antinomiile matematico- transcendentale şi destinul lor în filosofia şi ştiinţa contemporană", „Curs de antropologie filosofică" şi a publicat numeroase articole pe diverse teme din filosofie, epistemologie, antropologie şi psihologie.

Spatiality in Terms of Quantum Metaphysics

[Spaţialitatea din Perspectiva Metafizicii Cuantice]

Lecturer Ph.D. Antonio SANDU[1]

Abstract

With the expansion of science, philosophy appeared to be limited more than ever on a methodology, a logical guide useful for correctness validation of scientific knowledge. Quantum mechanics makes for the first time an ontological background starting from "its own ontological potential" solidary with the basic axioms of its mathematic formalism. The article aims to review a series of new projects of contemporary philosophy which we called quantum metaphysics; both philosophical projects, among which we mention "Ortophysics" proposed by Mihai Draganescu. To complete the hermeneutic dimension we reinterpreted a series of contemporary scientific theories appreciating their cultural implications, either by juxtaposition or by contraposition with recurring ideas in the history of philosophy or religious beliefs.

Keywords:

Quantum metaphysics, holistic model, wrapped universe, multi-universe, consistent histories

[1] Ph.D. Antonio SANDU, Ph.D. Lecturer at Mihail Kogălniceanu University from Iasi, Researcher at Lumen Research Center in Humanistic Sciences, Email: antonio1907@yahoo.com.

Introducere

Albert Einstein (2005) începea încă din anul 1916 să mediteze cu asiduitate asupra ideii conform căreia gravitaţia nu mai este considerată o forţă specială ci una din proprietăţile observabile ale continuumului spaţio-temporal. Va arăta ulterior că substanţa (materia) este în realitate un *fenomen local* caracterizat drept o concentrare extremă a unor subtile câmpuri energetice. În realitate materia este mai curând un produs al energiei decât o entitate de sine stătătoare. Dualitatea particulă-undă se poate aplica tuturor entităţilor fizice la scară atomică şi subatomică. Energiei îi putem atribui două forme distincte de manifestare *câmp* şi *substanţă* simultan prezente în structurarea elementelor constitutive ale naturii.

Toate *stările cuantice* prin care orice sistem trece par a fi o manifestare a Energiei. Universul în totalitatea lui are ca substrat ultim şi Unic Energia. Am preferat termenul "*Energie*" celui de "*câmp*" datorită valorii sale metafizice. Energia este substratul ultim al oricărei manifestări făcând-o posibilă şi transcenzând-o în acelaşi timp. Nu putem cunoaşte energia în sine, ci doar asociată unor particule sau câmpuri.

Informaţia fără a fi ea însăşi de natură energetică nu are o realitate proprie în lipsa energiei. M. Drăgănescu se întreabă dacă n-am putea găsi o bază informaţională a întregii materii în Univers. Am putea presupune existenţa unui câmp informaţional structurat care ar explica caracterul autoconsistent al lumii materiale. "Esenţa informaţiei este structura" Draganescu, 1979, 1990). Informaţia este structurată şi structurează.

Constituirea spaţialităţii în experienţa simţurilor

Ordinea inerentă cosmosului, structura acestuia lasă gândirii metafizice posibilitatea speculării unei ortoexistenţe ce conţine aspecte mai profunde ale realului lumatia (*energie în stare pură*) şi informateria (*câmp material – energetic structural informaţional*).

Democrit propune pentru procesul vederii o interacţiune atomistă între privit şi privitor în sensul că există o "emisie" de atomi ai privitului care interacţionează cu ochii privitorului şi astfel îl informează cu privire la calităţile privitului.

Teoria actuală nu este la modul esenţial filosofic cu mult diferită de cea democritiană. Particule emise de o sursă de lumină se desprind de

aceasta, ajung la ochii privitorului şi-l informează cu privire la calităţi ale emiţătorului. Faţă de Democrit apare în plus ideea că unele corpuri emit propria radiaţie, iar altele o reflectă refractă. Interacţiunea dintre radiaţie, obiecte şi observator este şi astăzi considerat modelul "vederii". Ştim astăzi că reprezentarea obiectului se formează în creier şi este îmbunătăţită datorită experienţei subiectului cunoscător faţă de imaginea brută obţinută prin efectul fotoelectric la nivelul retinei. Reprezentarea la nivelul creierului, este una holografică şi structurată (Stanciulescu, 1995, 2002, 2003), propunând conştiinţei un model tridimensional al Universului, în care obiectele sunt "reale", ocupă spaţiu şi-şi schimbă poziţia şi eventual forma în timp. Putem înţelege formarea ideii de spaţiu şi timp în conştiinţă, în maniera kantiană, ca pe o formă apriorică a sensibilităţii, dar în acelaşi timp o putem înţelege fără a fi incompatibile cu viziunea kantiană, că noţiunea de spaţiu, este formată prin atribuirea de către conştiinţă a unei qualia de întindere, corespondentă existenţei unor unghiuri de reflexie a luminii de către obiect şi traduse astfel de către creier. Tot astfel cum culoarea roşie este o qualia, o traducere de către creier a faptului că un obiect reflectă lumina roşie, tot astfel qualia de întindere este traducerea de către creier, a reflectării luminii pe obiecte.

Spaţiul ca experienţă a reflectării existenţei în constiinţă

Imaginea de spaţiu se formează ca intuiţie a întinderii. Privind un tablou bidimensional, creierul reformulează spaţialitatea după "unghiurile de formă" şi iluzia reflectării luminii pe aşa zisele margini ale obiectului. Mai precis într-un tablou vedem un om mic şi o casă mare, însoţit de alte elemente de peisaj copaci, stâlpi. Vom aprecia că omul este în faţa casei, din natura geometrică a unghiurilor dintre acesta şi casă. Atribuim casei din tablou qualia de a fi mai departe decât omul. Reprezentarea este însă convenţională, în "realitate" avem o serie de figure geometrice, pătrate, triunghiuri şi linii curbe, diferit colorate, care prin apel la experienţa noastră formează imaginea de om şi casă.

Geometrizarea spaţiului este un lucru diferit pentru conştiinţă şi pentru instrumentele de măsură. Iluziile perceptive sunt o dovadă a faptului, că pentru noi spaţialitatea este o qualia a obiectelor, tot aşa cum este culoarea lor de roşu. Este însă o qualia specială fiindcă este generată de experienţa distincţiei. Senzaţia de spaţiu sau qualia spaţială, ne parvine

prin sinestezie, formând în esenţă baza noţiunii de eu, de separare subiect obiect ca formă a separării interiorităţii de exterioritate. În mod standard avem 6 reprezentări ale qualiei spaţiale, deşi în mod tradiţional avem 5 simţuri. Avem spaţialitatea ca întindere, rezultată din experienţa mişcării între obstacole şi corelată astfel simţului tactil. Este experienţa de bază a existenţei limitării. Spaţiul conţine limite ale mişcării mele şi astfel se creează experienţa tensiunii existenţiale între subiect şi lume.

Experienţa spaţiului dată de simţul mirosului, este cea a interdependenţei. În formarea senzaţiei de miros, particulele substanţei, nu doar particulele reflectate de substanţă, pătrund în organul sensorial al subiectului. Mirosul este o percepţie substanţială directă a obiectului de către subiect. Putem specula asocierea faptului că simţul mirosului ca experienţă a unităţii lumii, este printre cele mai slabe simţuri la specia umană, tocmai pentru că separarea între individ şi lume, generează "conştiinţa de sine". Intuiţia spaţiului dată de simţul mirosului, deşi mai dificil de analizat pentru specia umană, ea constituie pentru câine de exemplu, o foarte bună sursă de orientare. Experienţa spaţialităţii sub specia mirosului o putem defini ca fiind cea a intensităţii prezenţei şi va constitui substratul creării reprezentării realităţii ca fiind separată în niveluri de existenţă.

Experienţa spaţială a auzului este dată de mişcarea în mediu a observatului. Ea generează în conştiinţă intuiţia plenumului. Există un mediu care îmi transmite mie informaţii cu privire la mişcarea unui obiect. Chiar dacă nu am percepţia mediului sunt conştient de acesta, ca mediu de propagare a rezonanţei sonore. Nu întâmplător eterul a fost considerat ca sursa propagării luminii prin analogie cu propagarea sunetului în aer. Experienţa subiectivă dată de subiectivitatea auzului este cea a rezonanţei ca influenţă la distanţă. Mişcarea unui obiect îmi creează senzaţia de sunet prin propagarea rezonanţei sonore în mediul aerului.

Spaţialitatea sonoră adaugă experienţei noţiunea de direcţie. Un sunet mai ascuţit corespunde unui obiect care se depărtează şi unul mai gros reprezentând un obiect care se apropie. Axa apropiere depărtare fundamentează experienţa direcţiilor. Desigur avem experienţa direcţiilor şi prin celelalte simţuri. Putem vedea direcţia în care mergem. Direcţia însă poate fi iluzionată perceptiv pentru simţul vizual. Am discutat cazul unui tablou în care proporţiile unor forme geometrice pe o axă verticală dau iluzia orizontalităţii. Cea mai importantă calitate a percepţiei sonore este

cea de emitere şi recepţie de semnale. Semnalul fie el sunet nearticulat emis de animale sau tratat de filosofie este în esenţă o comunicare între un emiţător şi un receptor. Experienţa comunicării este cea mai pură experienţă a dualităţii subiect obiect. Din dualitatea subiect obiect se generează impresia spaţială a fragmentării. Dacă în cazul tactilităţii avem experienţa separării subiectului de lume ca limitare în cazul limbajului avem conştiinţa separării obiectului faţă de subiect şi a lumii în multitudine de obiecte. Sentimentul diferenţei dintre Eu şi Lume induce limitarea omnipotenţei mele. Sentimentul diferenţei dintre lume şi mine generează necesitatea exprimării mele în lume, a acţiunii în lume şi a înstăpânirii lumii.

Experienţa comunicării este şi experienţa alterităţii asupra căruia îmi exercit efortul. Experienţa alterităţii generează astfel două experienţe fundamentale, cea a diferenţei şi cea a complementarităţii. Experienţa limbajului face ca lumea să fie privită din entităţi separate şi astfel limbajul este el însuşi instrument separator. "Structura subiect verb obiect (complement) al limbii cu viziunea asupra lumii pe care o impune tinde să se impună foarte puternic în vorbirea noastră, chiar şi în acele cazuri în care o oarecare atenţie ar dovedi că este nepotrivită. Să luăm de exemplu propoziţia: Plouă (it is raining). Unde este subiectul (it) care potrivit acestei propoziţii ar fi cel care ar face ca ploaia să plouă.(the rainer that is doing the raining)"(Bohm, 1995).

Comunicarea include experienţa transformării diadei obiect subiect în triada subiect-acţiune- obiect. Subiectul este activ iar obiectul pasiv în general. Acţiunea este interpusă între subiect şi obiect, fiind experienţa subiectivă a temporalităţii. Avem astfel o experienţă a spaţializării timpului. Experienţa spaţialităţii vizuale este constituită ca relaţie mediată. Văd obiectul pentru că există factori care interacţionează atât cu obiectul cât şi cu mine. Se formează astfel în mod subtil experienţa acţiunilor conjugate şi a cauzalităţii. Am văzut din fizică că experienţa realităţii este în ultimă instanţă o astfel de experienţă a acţiunilor conjugate.

Experienţa vizuală se traduce prin subiectivarea distanţei. Dacă în senzaţia tactilă distanţa era drumul între două obstacole în cadrul senzaţiei vizuale privirea întâlneşte obiectele ca forme şi le traduce ca limitare sau deschidere. Paradoxul simţului vizual este că în aparenţă privirea este un fenomen activ, o aruncare a privirii când în realitate este o simplă pasivitate. Spaţialitatea dată de privire este cea a formei, a închiderii şi

deschiderii şi a deplasării. Senzaţia deplasării este subtil diferită de cea a mişcării. Deplasarea este percepută ca schimbare a poziţiei şi necesită ca atare un referenţial, în timp ce mişcarea este percepută ca experienţa transformării. Între mişcare şi deplasare putem pune o relaţie de intensiune extensiune. Deplasarea este o formă particulară a mişcării ca transformare a poziţiei. O serie de alte transformări le putem numi generic mişcare şi ele sunt intuite ca atare ca mişcare la nivelul simţului comun. Viaţa este concepută ca o mişcare permanentă, dar nu ca o deplasare continuă.

O ultimă şi cea mai subtilă formă de creare a impresiei de spaţiu este dată de senzaţia internă. Psihologia contemporană o numeşte proprioceptivitate. Ea cuprinde în esenţă senzaţia de durere, senzaţia de poziţie, senzaţia de mişcare. Percepţia proprioceptivă a spaţiului este cea de euitate. Faţă de senzaţia de "Eu" diferit de lume, senzaţia de "Eu" proceptivă este areferenţială, este Eul în raport cu mine, este senzaţia de spaţiu subtil al "înminelui", este senzaţia paralelismului lumii obiective cu o infinitate de lumi subiective. În practică nici una din aceste percepţii nu este strict determinată de propriul simţ. Discutăm mai mult de un model metafizic, decât de unul strict psihologic.

Recostituirea realului ca experienţa subiectivă

În psihologia contemporană s-a dezvoltat o ramură numită Programare Neuro- Lingvistică. Predominanţa senzorială adică a unuia din modurile de constituire în conştiinţă a senzaţiei de real.

Consider că reconstituirea realului în conştiinţă este dată de constituirea ideii de spaţiu şi a celei de timp. Realul este o construcţie categorială impusă conştiinţei de propria experienţă. Considerăm că ceva este real întrucât ocupă un loc în spaţiu, are o dezvoltare în timp, interacţionează cauzal. Realitatea este compusă în principal din obiecte, percepute ca atare, ca segmentări ale continuumului experienţei exterioare datorită discontinuităţii perceptive. O masă este diferită de o altă masă, pentru că putem avea experienţa senzorială a discontinuităţii perceptive a marginilor mesei. Senzaţia de discontinu împarte experienţa primară a discontinuităţii în cea a multitudinii şi pluralităţii. Realitatea este construită desigur şi din obiecte configurate mental, a căror existenţă este dedusă din interacţiuni. Aceste obiecte sunt găurile negre, sau lumea cuantică. La

acest nivel însă experienţa se opreşte şi nu ne mai slujeşte la a modela experienţa realităţii.

Opinez că ne este greu să descoperim dimensiunile suplimentare ale Universului postulate de mecanica cuantică, pentru că nu avem o reprezentare perceptivă a acestora. Pentru a putea imagina interacţiuni care să dovedească existenţa unor lumi cu mai mult de trei dimensiuni, este necesară, o reconstituire senzorială a spaţialităţii specifice acelei dimensiuni. La nivelul construcţiei teoretice, putem discuta de multidimensionalitatea lumii pentru că pluralitatea lumii este o experienţă reconstruibilă de simţul intern proprioceptivitate. Desigur gândirea nu face parte din simţul intern, dar are astfel o reprezentare primară a unei alte dimensiuni ca senzaţie "a profunzimii". Senzaţia proprioceptivă se înfăţişează conştiinţei ca senzaţie a unei alte lumi interne, diferite oarecum de experienţa spaţialităţii tridimensionale. Experienţa durerii este mai mult o experienţă a profunzimii decât a spaţialităţii. Pot spune că mă doare capul şi chiar preciza că mă doare ceafa, dar durerea nu e în general un punct de spaţiu ci un alt mod al percepţiei spaţiale.

Caracteristica senzaţiei proprioceptive este aceea de difuziune. Nu are un contur determinat. Senzaţia de "în mine" este experienţa primară a ideii de spaţiu negativ. De la această idee de spaţiu negativ putem porni la înţelegerea de Univers înfăşurat. Deşi am senzaţii proprioceptive generale nu pot spune cu exactitate că îmi simt ficatul. Când mă doare însă prezenţa acestuia devine explicitată proprioceptiv prin durere. Reprezentarea pe cortex a hărţii corporale este cea care generează senzaţia de poziţie. Senzaţia de poziţie internă şi difuzia durerii poate produce ideea unei ordini înfăşurate (Bohm, 1995).

Virtualiarea realului ca experienţă a hiperspaţiului

Aceeaşi hartă mentală este modelul virtualizării realului. Experienţa umană este o proiecţie holografică în spaţiul virtual al conştiinţei asupra existenţei în sine. Traducerea existenţei este propria noastră realitate virtuală. Lumea ne apare a fi distinctă, datorită experienţei limitării şi noi distincţii de lume, împărţită în obiecte datorită discontinuităţii perceptive, tridimensionale datorită focalizării exterioare, cauzală şi determinată, datorită experienţei subiective a mişcării.

Virtualizarea este modul de operare a creierului, care pe de o parte traduce stimulii senzoriali în conţinuturi cognitive, iar pe de altă parte aproximează aceste conţinuturi. Ideea de indiscernabilitate pe care am analizat-o prin efectul EPR, are o transpunere la nivelul virtualităţii conştiinţei, şi anume discernabilitatea asupra stării de conştienţă de sine.

Alexandra Varga propune modelul Zombi (Varga, 2007). Ideea este dacă putem discerne dacă o persoană este sau nu conştientă de sine. Un Zombi este definit ca o entitate, care are toate calităţile umane, mai puţin cea de conştienţă de sine. Întrebarea este dacă putem construi vreun experiment prin care să vedem dacă o persoană este X sau Zombi. Datorită caracteristicilor reconstrucţiilor individuale pentru fiecare individ putem presupune că cel din faţa noastră este un Zombi. Alexandra Varga găseşte că nici unul dintre testele clasice nu poate preciza dacă o fiinţă este om sau Zombi. Construirea unui robot, a unei maşini virtuale, care să dea răspunsuri coerente în limba chineză, unui auditoriu în limba chineză, sistem de calcul numit Zombi pseudo chinez (Varga, 2007: 15-18), se consideră că nu se poate discerne dacă răspunsurile sunt date de un adevărat chinez, sau de un robot programat să respecte semantica limbii chineze (Zombi pseudochinez). Alexandra Varga spune că este o indiscernabilitate între Zombi chinez şi un chinez veritabil atâta vreme cât ei se află într-o cameră neagră şi răspunsurile să fie sintactic corecte.

Putem adăuga la argumentaţia Alexandrei Varga faptul că avem o analogie între situaţia lui Zombi pseudo chinez şi cea a pisicii lui Schrodinger. În primul caz avem o superpoziţie între un chinez şi un Zombi pseudo chinez şi nu putem preciza înaintea ieşirii din camera neagră, dacă este chinez sau Zombi, pseudo chinez şi starea pisicii lui Schrodinger, despre care nu putem preciza dacă este vie sau moartă decât după deschiderea cutiei. Transpunem în filosofia mentalului a problemei pisicii lui Schrodinger arată necesitatea extinderii logicii cuantice asupra funcţionării conştiinţei. Putem adânci problematica lui Zombi la propria persoană punând întrebarea trăiesc într-o realitate sau într-o realitate virtuală. Această reflecţie am discutat-o referitoare la dubitoul cartezian şi referitoare la visul lui Chung Tze. Este o indiscernabilitate asupra naturii virtualizării lumii de către conştiinţă, căreia Kant îi răspunde prin distincţia lucrul în sine fenomen, iar fenomenologia propune suspendarea judecăţii despre lumea aşa cum este şi orientarea asupra discursului asupra lumii aşa cum ne apare ea. O altă problemă legată de indiscernabilitatea conştiinţei

este aceea dacă suntem cu adevărat subiecţii conştiinţei limitaţi, sau experienţa senzorială şi propriul nostru univers cauzal ne face să privim lumea astfel. Teologia creştină, afirmă varianta faptului că suntem indivizi limitaţi prin însăşi faptul de creaţie, care putem însă deveni îndumnezeiţi prin har. Filosofia lui Abhinavagupta (1972, 1989, 1990) afirmă că suntem în esenţă uniţi cu Supremul subiect conştient, dar această reuniune este ignorată prin prezenţa noastră în lume Saktipata sau graţia lui Shiva.

În loc de concluzii

Atît în creştinism cât şi în şivaismul din Kashmir (Dyczkovski, 1987, 1992), harul şi graţia sunt oferite de divin în urma unei asceze, dar nu sunt dependente de eforturile ascetului. În ambele situaţii îndumnezeirea şi moksa pot fi înţelese, "ca salturi cuantice" de pe un nivel al fiinţei pe un altul produse de o energie suplimentară absolut spontană. Modelul fizicalist propus este doar un model teoretic şi aproximează realitatea spirituală infinită care este îndumnezeirea. Lucian Blaga (1983) propune metoda antinomiei transfigurate pentru înţelegerea Divinului. Bohm (1995) propune o metodă analogă chiar pentru înţelegerea lumii la nivelurile ei profunde de realitate.

Discursul cuantic este privilegiat datorită impactului său cultural dar mai ales datorită faptului că propune o nouă logică care poate servi construcţiei ontologice. Înţelegerea semnificaţiei dublei naturi de persoană şi esenţă a dumnezeirii este o incongruenţă logică pentru viziunea clasică. În extinderea viziunii metafizicii cuantice, natura şi persoana divină sunt stări ale lui Dumnezeu, care apare când ca natură, când ca ipostas, în funcţie de întrebarea teologică la care realitatea divină alege să răspundă. Natura Mântuitorului de om şi Dumnezeu, este o astfel de asemenea antinomie.

Refrences

Abhinavagupta. *Tantra Loka.* (1972) Translation by Gnoli, Raniero, *La luce de le Sacre Scriture*, Torino: Editura Boringheri.

Abhinavagupta. *Paratrisika Vivarana.* (1989) Translation by Sing, Jaideva, *Abhinavagupta a Trident of Wisdom.* SUA: State University of NewYork Press.

Abhinavagupta. *Essenza Dei Tantra*, (*Tantra Sara).* (1990) Translation and Commentary by Gnoli, Raniero. Rizzoli: Editura Biblioteca Universale.

Blaga, L. (1983) *Opere. Trilogia cunoaşterii*, vol. 8, Bucuresti: Editura Minerva.

Bohm, D. (1995) *Plenitudinea lumii şi ordinea ei,* Bucureşti: Editura Humanitas.

Drăgănescu, M. (1990) *Informaţia materiei,* Bucureşti: Editura Academiei Române.

Drăgănescu, M. (1979) *Profunzimea lumii materiale,* Bucureşti: Editura Politică.

Dyczkovski, S. G. M. (translation and commentary) (1992) *The Stanzas on Vibration*, Allrany, SUA: State University Of New York Press.

Dyczkovski, S. G. M. (1987) *The Doctrine of Vibration, an Analysis of the Doctrines and Practices of Kashmir Shivaism*, SUA: State University of New York Press.

Einstein, A. (2005) *Cum văd eu lumea*, Bucureşti: Editura Humanitas.

Stănciulescu, D. T. (1995) *Miturile creaţiei lecturi semiotice*, Iaşi: Editura Performantica.

Stănciulescu, D. T. (2002) *Introducere în filosofia creaţiei umane*, Iaşi: Editura Junimea.

Stănciulescu, D. T., Manu, D, M. (2003) *Metamorfozele luminii, fundamentele biofotonice ale conştiinţei,* Iaşi: Editura Performantica.

Stănciulescu, T., Manu, D., M (2003) *Metamorfozele luminii fundamente biofotonice ale conştiinţei,* ediţia a II-a revăzută şi adăugită, Editura Performantica, Iaşi.

Varga, A. (2007) *Despre Zombi şi alţi demoni*, Iaşi: Editura Lumen.

Date despre Autor

Antonio SANDU este Cercetător Principal III Dr. în cadrul Centrului de Cercetări Socio-Umane Lumen din cadrul Asociaţiei Lumen, Iaşi, Tepeş Vodă, Nr.2, OP. Iaşi 3, CP. 780, Lect. Univ. Dr. în cadrul Colectivului de Relaţii Internaţionale şi Studii Europene, Universitatea Mihail Kogalniceanu, Iaşi, Bursier Postdoctoral al Universităţii de Medicină şi Farmacie în cadrul Programului „Studii postdoctorale în domeniul politicilor de sănătate", Iaşi, Cadru Didactic Asociat în cadrul Facultăţii de Filosofie şi Ştiinţe Social Politice a Universităţii „Al. I. Cuza", Iaşi E-mail: antonio1907@yahoo.com

Qualitopia, The Quest for Perfection through Quality Management Principles

Lecturer Mehmet ZIREK[1] [2]

Abstract

Quality Principles are the final and ultimate approach to the systematic search for perfect world. After the introduction of the word "Utopia" by Sir Thomas More in 1516, concept of Utopia has evolved into a new meaning in today's world. The philosophy of perfection and ideal society with a working economical system has evolved through the quality concept which is invented and developed by the great minds of the last century. This paper is about the quest for universal utopia focusing on how the Quality in general and specifically Quality Management principles show us the way to proceed towards "Qualitopia"

Keywords:
Utopia, Quality, Juran, Demming

[1] Affiliation: Lecturer Mehmet ZIREK - is affiliated to EPOKA Universtiy Tirana, Albania, Email Address: zirek.mehmet@gmail.com

[2] First published in Postmodern Openings, March 2011, No.5, www.postmodernopenings.com

Concept of Utopia

In 1516 Sir Thomas More wrote the book *Of the Best State of a Republic, and of the New Island Utopia.* The book was describing a fictional island in Atlantic Ocean with a perfect socio-political system. From then on the term has been used to describe attempts to create ideal society, or fictional idealistic societies in literature and arts. By selection of the word Utopia which is composed of the Greek prefix U meaning "not" and "Topia" meaning "place" in Greek, it's almost certain that Sir More had the intention of using homophone Eutopia containing "Eu"[3] Good or well in place of "U" as an allegory of "no place is good place" implying the non-existence of a perfect sociecty. However the term he created, namely "utopia" is more commonly assumed to be a place of perfection rather than a place of nonexistence. This is because the human endeavour to reach perfection has never ended. In fact this quest has not started by Sir Thomas More.

The Plato's "State" was an example of the description of perfect state, written 19 centuries before Sir T. More. Famous Greek philosopher's book is different from Sir More's satirical work that it was describing the ideal ruling system with the intention of creating a guideline. He advocated philosopher kings to be in charge of the kingdom for the perfect state to run.

The optimistic or idealistic description of a society also resulted in the mirroring concept of "dystopia" meaning "bad - place" The examples of these are "Nineteen Eighty Four" by George Orwell and "Brave New World" by Aldous Huxley criticising totalitarian attempts of creating an ideal society through technology and science. These criticisms of the abuse of technology and knowledge to create a disasterous society instead of a perfect one, may be the cause of emphasis on ethical principles and human empowerment focus in many of the quality philosophers of the last century, which are given below. Therefore these examples of dystopia deserve recognition in the synthesis of a Quality perfection in the second

[3] Eu is also the revised acronym for European Union(EU) which was changed from European Community into EU. The "good" meaning in Greek seems not to be a coincidence, since European Union is almost a synonym for Quality Standards for a better world.

half of the century, ironically containing the year 1984 in which George Orwell had predicted the world to be a horrible place.

The concept of modern Utopia has evolved into perfection through an ideal social and economical system containing quality concept, invented, and developed by some of the greatest minds of the 20th century.

The principles and knowhow produced by Armand Feigenbaum, W. Edwards Deming, Joseph M. Juran, G. Taguchi, Philip Crosby and some other quality "Guru"s have outlined the road map for the 21st century version of perfect world: "Qualitopia." In the idealistic place called Qualitopia the world has "Universal" standards implemented in local scale, even not limited to the planet Earth therefore exceeding the meaning of "Global". In this paper mainly the two Gurus' principles and management philosophies will be analyzed., Joseph M. Juran and W.Edwards Deming Not neglecting the works of others who are cited above, and many others who are not mentioned, the reader is encouraged for further reading on the references given at the end of paper.

History of Perfection

Quality Control started in Athens in ancient times, with the checking of the exported products and goods of the negihboring communities, filtering out the nonconformant goods for the benefit of the Athen's society. This shows the aspect of "locality" of the historical version of perfection. Of course this had a great impact in the neighboring lands through improvement of the suppliers who want to trade with this relatively rich and prosperous state, but nevertheless the limitations in terms of transportation and communication prevented the global or even a large scale standardization of a quality system in other parts of the world at this moment in history.

Another example can be cited from Asia. Sun Tzu a great Chinese commander and writer of the book "The Art of War" tried to improve the strategy of the kingdom he served. This was also an approach of perfection starting from local to global, since the targets of his strategy was to unify the rule of the great lands of China. Although this rule resulted in a long term peace, perfect warrior state must have been a nightmare for its enemies.

Ottoman Empire and its predecessor Seljukian Empire were also in search of the ideal state of the world, both looking at the issues in a "Jihan-Shumul" way in which "Jihan" meaning "whole world", and "Shumul" meaning "covers" with the combination having a meaning very close to if not equal to "Global". The global unity idea of the Ottomans were closest to success until modern history with the most sustaining single State ruling over the largest areas of the world. This was resulting from not only the Islamic ideals forming the foundation of the state but also from the Roman-Eastern Roman culture which was adopted successfully by Turks to create the best working political and social system of their times. However not having devised and implemented global standards for vital knowledge areas like trade, or industry and confining their standardization in only military power and religious education, Ottomans lost their great advantage of strategical depth over the lands they ruled. [4]

During all of these efforts to reach a perfect world, in spite of the local and sectoral achievements of the above mentioned examples, a global standardization effort didn't emerge until the second half of 20th century. But let's start from a little earlier.

Interchangeable Parts, Giving the First Signals of a Changing World

During the nineteenth century, and exhibited at the Great Exhibition of 1851 at the Crystal Palace, was first shown the concept of 'interchangeable parts'. In this case, rifles were shown, where one part of one rifle would fit onto another rifle in the batch. While there was little interest at the time, the implications for future manufacturing and assembly were enormous. It meant that parts could be made in one part of the world and then assembled onto parts made in a different part of the world. For this to work, quality of components had to be ensured. Prior to this, products were made as individual items and, if any part failed, it had to be replaced by an individually made component often produced by a skilled craftsman. With the introduction of interchangeable parts it was

[4] The perfection through accumulation of local values from a global source is still forming the diversity and quality of the food culture in the Turkey, Greece, Albania, Syria and many other ex-Ottoman states.

possible to store a selection of these parts and use them to replace parts that had broken. Because of interchangeable parts, mass-production became possible. Large numbers of components could be produced and assembled by unskilled workers. Early in the twentieth century, demand exceeded supply, but during the latter half of the century this situation reversed. Increasingly in the twenty-first century customers have a choice for practically everything that they purchase, be it electricity supply, telephone services or Internet Service Providers. With so much choice, customers become more focused on obtaining good quality and rejecting poor quality.[1]

Juran, a Leader in Search for Perfection

Both the life and influence of Joseph M. Juran are characterized by a remarkable span and an extraordinary intensity. Born in 1904, Juran has been active for the bulk of the century, and influential for nearly half that period. Juran's major contribution to our world has been in the field of management, particularly quality management. Juran has been called the "father" of quality, a quality "guru" and the man who "taught quality to the Japanese." Perhaps most important, he is recognized as the person who added the human dimension to quality-broadening it from its statistical origins to what we now call Total Quality Management.[2]

He also developed the "Quality Trilogy," an approach to cross-functional management that is composed of three managerial processes: quality planning, quality control and quality improvement.

The clues of Juran's desire to create a perfect world is hidden in his interest and success in the game of Chess. Chess unlike chance games, is the game for "The Perfectionist" It has almost permanently stable and simple rules[5] not allowing "mother luck" interfere with the outcome of the game which is determined by the sole mental abilities of the player. Juran has been a chess player most of his life, dominating the Western Electric Chess championship for long years, he had been working there. There's no information whether he also played Chinese game of Go

[5] Chess has its own quality improvement history, having slow and unexciting rules at the ancient times, starting to change through time and reaching the current rules in 16th century, unlike Chinese game of Go which stayed unchanged since its invention at its first form.

which has even simpler rules and comparable or even superior combinatory depth, however his chess interest is enough to conclude about the perfectionist approach he had in his mind in all the milestones he has achieved on the road to Qualitopia. This great man has died on Feb. 28, 2008, from natural causes at the age of 103 leaving a huge treasure of knowledge and principles some of which we would like to analyse in this paper. Juran's Quality management principles are[3]:

"Continuous improvement and learning": Refers to both incremental and breakthrough improvement, and applies to both the individual and organization. Improvement and learning can be directed toward better products and services, toward better processes and toward being more responsive, adaptive and efficient. [3] Organization's commitment to making constant improvements in the design, production, and delivery of goods and services is called continuous improvement. Improvements can almost always be made to increase efficiency, reduce costs, and improve customer service and satisfaction. Everyone in the organization should be constantly on the lookout for ways to do things better.[4]

"Ethics and responsibility": Quality organizations and individuals see themselves as part of a larger whole, which must be respected. Leadership includes influencing other organizations, private and public, to support the causes in which it believes, such as improved education, resources conservation, community service or crime reduction. [3] Ethics is more than a matter of individual behavior; it's also about organizational behavior. Employees' actions aren't based solely on personal values alone: They're influenced by other members of the organization, from top managers and supervisors to coworkers and subordinates. So how can ethical companies be created and sustained? Businesspeople face two types of ethical challenges: ethical dilemmas and ethical decisions. An ethical dilemma is a morally problematic situation in which one must choose between two or more alternatives that aren't equally acceptable to different groups. Such a dilemma is often characterized as a "right-versus-right" decision and is usually solved in a series of five steps: [4]

- Define the problem and collect the relevant facts.
- Identify feasible options.

- Assess the effect of each option on stakeholders (owners, employees, customers, communities).
- Establish criteria for determining the most appropriate option.
- Select the best option, based on the established criteria.

An ethical decision means a "right-versus-wrong" decision—one in which there's a right (ethical) choice and a wrong (unethical or downright illegal) choice. When made a decision that's unmistakably unethical or illegal, one has committed an ethical lapse. If one is presented with what appears to be an ethical decision, asking oneself the following questions will improve his odds of making an ethical choice: [4]

- Is the action illegal?
- Is it unfair to some parties?
- If I take it, will I feel bad about it?
- will I be ashamed to tell my family, friends, coworkers, or boss about my action?
- Would I want my decision written up in the local newspaper?
- If one gives answer yes to any one of these five questions, he's probably about to do something that he shouldn't.

"External focus": Students, customers, readers, patients, clients or citizens are primary recipients of a product or service. It is those recipients upon which we must focus. As Peter Drucker said, "The purpose of an organization lies outside itself." A focus on external stakeholders can influence an organization's success by increasing this group's satisfaction and loyalty [3] . The external customers are the number one priority for an organization since they are the source of vital information and revenues. The focus should be on them to satisfy and gain confidence of them. The nonconformance is not sole responsibility of the quality manager but every employee, manager and supplier who took part in the production or service has shared responsiblity and they are accountable.

"Fact-based decisions": Improvement within organizations requires information that supports evaluation and decision-making. Trends, projections, cause-and-effect, etc., may not be evident without analysis [3] . Factual approach to decision making results from the fact that effective decisions are based on the analysis of data and information. Key benefits of implementing this approach are: [5]

- Informed decisions.

- An increased ability to demonstrate the effectiveness of past decisions through reference to factual records.
- Increased ability to review, challenge and change opinions and decisions.
- And applying the principle of factual approach to decision making typically leads to:
- Ensuring that data and information are sufficiently accurate and reliable.
- Making data accessible to those who need it.
- Analysing data and information using valid methods.
- Making decisions and taking action based on factual analysis, balanced with experience and intuition.

"Fast response": Focusing on timeliness tends to reduce process steps and costs within an organization. Quality products and services introduce convenience to, and remove delays from, our lives. Time improvements often drive improvements in overall organization, cost, quality and productivity. [3] Time is the most scarce resource anyone has. Therefore the customer satisfaction and therefore quality depends on the most efficient usage of employee time and prevent the waste of customers' time. In case of a nonconformance the fast response is vital to minimize the impact on customers. The most valuable spurce of information for an organization is the feedback from a dissatisfied customer. Usage of this information in a timely manner will turn dissatisfaction into satisfaction, which otherwise will have the impact of high amounts of quality cost.

"Involvement of people": No matter the endeavor, quality improvement relies on individuals and teams. Organizations depend on the knowledge, skills, innovation and motivation of their employees. Their contributions must be integrated and aligned with the organization's strategy [3] . Successful Quality Management requires that everyone in the organization, not simply upper-level management, commits to satisfying the customer. A defective product isn't solely the responsibility of the manufacturer's quality control department; it's the responsibility of every employee involved in its design, production, and even shipping. To get everyone involved in the drive for quality assurance, managers must communicate the importance of quality to subordinates and motivate them to focus on customer satisfaction. Employees have to be properly

trained not only to do their jobs but also to detect and correct quality problems. In many organizations, employees who perform similar jobs work as teams, sometimes called quality circles to identify quality, efficiency, and other work-related problems; to propose solutions; and to work with management in implementing their recommendations. [4]

"Long-range view of the future": Ideas, products, services, processes and relationships suffer when long-term consistency of purpose is sacrificed to expediency. New opportunities, changing expectations and evolving stakeholder requirements must be considered by the organization. Short-term plans, strategies and resources allocations need to reflect long-term influences[3] . Long term views result in long term customers and a stable environment for the organization. This adds to the quality level of the products and services of the organization.

"Prevention orientation": In medicine, law, government and business the search for quality relies upon the idea that problems can be prevented. It is virtually always less costly to prevent a problem than to correct it "downstream." Accordingly, organizations need to emphasize opportunities for interventions "upstream" [3]. The quality inspection or quality control is not enough, however the control in the sense of improving the process to prevent the problems to occur is the key to the success of organizations.

"Results orientation": Balanced and integrated results that pay attention to all stakeholders are the hallmark of a quality enterprise. Results also offer a way to communicate short- and long-term priorities, to monitor performance and to marshal support for improvement [3] . Employees with this competency communicate business performance measures and clarify priorities. They work on important issues first, staying with a plan of action or point of view until the desired goal has been obtained or is no longer reasonably attainable. They recognize opportunities, act on them, and look for ways to quickly overcome barriers. They persevere in the face of adversity or opposition. They translate ideas into action.

"Systems approach": The most important problems of a business, an enterprise and society are systemic, deeply rooted and have multiple causes. Coherence of understanding requires a systems view. All elements of that system must be aligned in the same direction to achieve true breakthroughs in quality [3] . System approach to management can be

summarized as identifying, understanding and managing interrelated processes as a system contributes to the organization's effectiveness and efficiency in achieving its objectives. Key benefits of this approach can be listed as: [5]

- Integration and alignment of the processes that will best achieve the desired results.
- Ability to focus effort on the key processes.
- Providing confidence to interested parties as to the consistency, effectiveness and efficiency of the organization.
- Applying the principle of system approach to management typically leads to:
- Structuring a system to achieve the organization's objectives in the most effective and efficient way.
- Understanding the interdependencies between the processes of the system.
- Structured approaches that harmonize and integrate processes.
- Providing a better understanding of the roles and responsibilities necessary for achieving common objectives and thereby reducing cross-functional barriers.
- Understanding organizational capabilities and establishing resource constraints prior to action.
- Targeting and defining how specific activities within a system should operate.
- Continually improving the system through measurement and evaluation.

"Waste reduction": Time and materials are wasted extravagantly in many fields. Reducing waste can improve quality and increase the abundance of time and materials in an organization. [3] This concept was the source of the current now known as "lean management" focuses on reduction of waste and scrap through process improvement and quality built in the design. The environmental utopias are all one way or the other are based on this principle. Production and consumption load on the planet minimized through Quality management. This is one of the most important principles of Quality Management in search for the perfection.

"Visionary leadership": Leaders must live the vision and values of their organizations, set high standards, and honorably serve all of their constituencies. [3] Leaders establish unity of purpose and direction of the

organization. They should create and maintain the internal environment in which people can become fully involved in achieving the organization's objectives. Key benefits of visionary leadership can be listed as: [5]

- People will understand and be motivated towards the organization's goals and objectives.
- Activities are evaluated, aligned and implemented in a unified way.
- Miscommunication between levels of an organization will be minimized.
- Applying the principle of leadership typically leads to:
- Considering the needs of all interested parties including customers, owners, employees, suppliers, financiers, local communities and society as a whole.
- Establishing a clear vision of the organization's future.
- Setting challenging goals and targets.
- Creating and sustaining shared values, fairness and ethical role models at all levels of the organization.
- Establishing trust and eliminating fear.
- Providing people with the required resources, training and freedom to act with responsibility and accountability.
- Inspiring, encouraging and recognizing people's contributions.

Toward a Quality Advantage

When a product or service invokes a pleasurable experience, when it is provided with little waste, and when it is reliable over time, we think of it as "quality." When an organization reliably produces these experiences consistently, over a generation or more, it has achieved a "quality advantage." Organizations that gain such an advantage grow and prosper, but such an advantage is difficult to achieve and maintain. Only a few organizations have maintained a quality advantage for more than a generation. Among the most celebrated are Toyota, Procter & Gamble, Johnson & Johnson, 3M, Mayo Clinic, and Milliken Co. Without vigilance, even great organizations like these can lose their quality advantage over the course of just a few years. But constant cultivation of a quality advantage is the most reliable approach to being a great organization. This diligent approach stands in contrast to the pursuit of management fads prevalent in today's leadership culture.[6]

Beyond Marketplace Advantages

What if we were able to see our major problems as "quality problems" that, addressed by knowledgeable leaders, are amenable to new solutions? For example, Alcoa and Milliken Co. have decided that employee safety is their most important "quality problem." Applying quality principles, they have nearly eliminated work loss incidents – reducing their occurrence by more than 99 percent. In healthcare, some facilities have applied quality principles to make previously intractable hospital-acquired infections a thing of the past. The principles that help solve these seemingly unsolvable problems need not be limited to business products and services, nor to worker or patient safety. Applying quality principles to all fields of human endeavor can save countless lives and trillions of dollars. To accomplish this, quality principles need to be widely understood. At the outset, they should be embraced by every business leader. In the long term, our challenge is to ensure that every leader of every organization will understand them. We can build this widespread embrace of quality principles only by ensuring that every university faculty member and graduate grasps them at a deep level. [6]

Deming, an American Professor in Japan

W.Edwards Deming (October 14, 1900 – December 20, 1993) was an American statistician, professor, author, lecturer, and consultant. Deming is widely credited for improving production in the United States during the Cold War, although he is perhaps best known for his work in Japan. The resistance to change from old fashined American management teams, caused Deming to look for perfection and use his teachings at thousands of miles away from home.

He was immediately endorsed by the Japanese industry which was already powerful in production capacity but had a bad reputation of low quality. He was known in Japan (and elsewhere) for his kindness to and consideration for those he worked with, for his robust, if very subtle, humor, and for his interest in music. This hardworking and productive man gained the respect of his Japanese colleagues and pupils and worked with them also running the NBC show "If Japan can why can't we" based on his workings in Japan. In 1981 Ford Motor Company (FMC) asked for

his help to go out of crisis. Deming accepted this task and successfully achieved to make FMC a profitable company in less than 5 years. Deming died in December 20, 1993, unfortunate for the world not to have such value to go out of the 2008 crisis. [7]

Here are Demmings sentences in his article, "The New Economics for Industry, Government, Education": "The prevailing style of management must undergo transformation. A system cannot understand itself. The transformation requires a view from outside. A lens is needed which I call: *A system of profound knowledge*. It provides a map of theory by which to understand the organizations that we work in."[8]

The first step is transformation of the individual. This transformation is discontinuous. It comes from understanding of the system of profound knowledge. The individual, transformed, will perceive new meaning to his life, to events, to numbers, to interactions between people.

"Once the individual understands the system of profound knowledge, he will apply its principles in every kind of relationship with other people. He will have a basis for judgment of his own decisions and for transformation of the organizations that he belongs to. The individual, once transformed, will:

- Set an example;
- Be a good listener, but will not compromise;
- Continually teach other people; and
- Help people to pull away from their current practices and beliefs and move into the new philosophy without a feeling of guilt about the past."

Deming advocated that all managers need to have what he called a System of Profound Knowledge. He discussed the Plan, Do, Study[6], Act continuous improvement cycle developed around 1950 which he refers to as the Shewhart cycle. He provides an illustration showing a circle where a plan for a change or test of a change in the process or system is developed in the first step, the change or test of change is made below clockwise in the do step, the results are examined in the study step, and the change is either adopted or abandoned in the act step. This leads to the start step,

[6] Dr. Deming's version of this cycle contains in the same order Plan, Do, Check, Act with "Check" replacing "Study" is known as Deming Cycle.

i.e., next plan for change or test of a change in the process or system, the foundation for the whole cycle.[8]

Figure 1: Shewart Cycle[7]

On the subject of manager's role with people, Deming says that "We are living in prison, under the tyranny of the prevailing style of interaction between people, between teams, between divisions." We must replace the idea that we need competition between people with cooperation. He shows how present practices squeeze intrinsic motivation, self esteem and dignity out of people over their life time. He lists the forces of destruction as forced distribution of grades, merit systems, competition between people and groups, incentive pay, numerical goals, explanation of variances, and treating every group as a profit center. He also shows the characteristics that people are born with such as intrinsic motivation, self esteem, dignity, cooperation, and joy in learning. According to Deming all of the forces of destruction must be replaced with new ways to manage people. After the transformation, a manager will: [8]

- Understand the meaning of a system and convey this to the people in the system.
- Help people see how they must cooperate with the preceding and following stages as a component of the system to optimize the system.
- Understand that people are different and use this knowledge to develop their abilities to optimize the system.
- Be a continuous learner and encourage continuous learning for others in the system
- Be a coach and counsel, not a judge.

[7] Taken from "Management and Accounting Web", http://maaw.info/ Art Sum Deming 93.htm, also see Footnote 5.

- Understand a stable system and that anyone's performance will reach a stable state.
- Develop and mainly use knowledge, personality and persuasive power in the management of people, and not rely on authority of office except to change the system for improvement.
- Study results to improve as a manager of people.
- Try to discover if anyone is outside the system in need of special help. This is an extension of item 6 above.
- Create an environment of trust to encourage freedom and innovation.
- Not expect perfection.
- Listen and learn without passing judgment.
- Have an unplanned and unhurried conversation with each worker at least once a year to understand their aims, hopes and fears.
- Understand the benefits of cooperation and the losses created by competition between people and groups.

The System of Profound Knowledge is the basis for application of Deming's famous 14 Points for Management, given below. The points were first presented in his book "Out of the Crisis" [11]

1: **"Create a constancy of purpose"** Define the problems of today and the future, allocate resources for long-term planning, allocate resources for research and education, constantly improve design of product and service

2: **"Adopt the new philosophy"** Quality costs less not more superstitious learning; call for major change; stop looking at the competitor and look at the customer instead

3: **"Cease dependence on inspection"** Quality does not come from inspection; mass inspection is unreliable, costly, and ineffective; inspectors fail to agree with each other; inspection should be used to collect data for process control

4: **"Do not award business based on price tag alone"** Price alone has no meaning; change focus from lowest initial cost to lowest total cost; work toward a single source and long term relationship; establish a mutual confidence and aid between purchaser and vendor

5: **"Improve constantly the system of production and service"** Quality starts with the intent of management; teamwork in

design is fundamental; forever, continue to reduce waste and continue to improve; putting out fires is not improvement of the process

6: **"Institute training"** Management must provide the setting where workers can be successful; management must remove the inhibitors to good work; management needs an appreciation of variation; this is management's new role.

7: **"Adopt and institute leadership"** apply Management By Objectives; implement work standards, meet specifications, start a zero defects program, replace appraisal of performance with leadership. Leaders must remove barriers to pride of workmanship, know the work they supervise, know the difference between special and common cause of variation

8: **"Drive out fear"** The common denominator of fear,the fear of knowledge, stop performance appraisals and management by fear or numbers

9: **"Break barriers among staff areas"** Know the internal suppliers and customers, promote team work

10: **"Eliminate slogans, exhortations, and targets"** They are directed at the wrong group. They generate frustration and resentment. Use posters that explain what management is doing to improve the work environment

11: **"Eliminate numerical quotas"** They impede quality.They reduce production. A person's job becomes meeting a quota

12: **"Remove barriers"** Stop performance appraisal systems, production rates, financial management systems and allow people to take pride in their workmanship

13: **"Institute a program of education and self-improvement"** Commitment to lifelong employment Overtime and education Work with higher education of needs Develop team building skills in children

14 : **"Take action to accomplish the transformation"** Management must: Struggle over the fourteen points, take pride in the new philosophy,include the critical mass of people in the change and learn and use the Shewhart cycle

The Knowledge of variation involves understanding that everything measured consists of both "normal" variation due to the

flexibility of the system and of "special causes" that create defects. Quality involves recognizing the difference in order to eliminate "special causes" while controlling normal variation. Deming taught that making changes in response to "normal" variation would only make the system perform worse. Understanding variation includes the comprehension of mathematical certainty that variation will normally occur within six standard deviations of the mean. In Mathematics standard deviation is shown by the Greek Letter "sigma" The variations that occurs within six standard deviations of the meanare not meant to be responded by changes. This idea has later on resulted in the "Six Sigma"system of Total Quality Management.[8]

Major Milestones in the Evolution of Quality Management
Quality control

Probably the first example of quality control was instigated by the great civil engineer (later Sir) Joseph Basalgette when building the London sewer tunnels in the 1860s. Portland cement had recently been introduced but it was untried. Tests by Basalgette (this was in the days when managers actually did the work themselves) showed that it was stronger than any other cement available at that time and became hard in wet conditions.But it had the drawback that if the mixture was wrong, then the cement lost a great deal of its potential strength. Both Brunel and Stevenson, the greatest engineers of their day, warned Basalgette against using Portland Cement because of the problems of maintaining consistency in the mix. Basalgette ignored their advice and went ahead with it but instigated a rigorous quality control exercise in which each batch of mixed cement was tested before use. This proved to be successful and almost all of the 308 million bricks are still in position held by the cement nearly a century and a half later [1]

8 To go through Six Sigma Total Quality Management System, is beyond scope of this paper. However reader may find additional information on the following link: http://www.motorola.com/content.jsp?globalObjectId=3088

Quality Control vs. Zero Defects

The first quality standards were produced by the British military in the 1950s and 1960s. During this period, quality control was still the main way of ensuring quality.This was known as 'end of line' approach, because the problem was made and then checked to see if it was correct. In the manufacturing sector in the 1970s one third of employees were employed checking the work of others. Of course, this is a shocking waste of manpower, especially as the best workers were used to check the work of others and were themselves unproductive. The main problem with quality control is that it does not work. It is very difficult to achieve 99% quality through inspection. In the some sectors this can not be tolerated. For example, what percentage of planes, which took off with hundreds of passangers not arriving to destination, should we tolerate? Often products and services require level of quality equal to 100% – and this means they should be error-free. Health institutions may have to pay out huge amounts of money each year due to (quality) mistakes. Some management books contain a serious error shown in a graph of cost of inspection against cost of correction and where the two curves cross is stated to be the optimum quality level. In practice this means that there is an acceptable level of quality that might be less than 100%. Of course this is unacceptable. Actually, quality control is not quite dead, but instead of checking the product for faults the control should be on the process to ensure that faults cannot be produced. "Poka yoke" is about stopping processes as soon as a defect occurs, identifying the defect source and preventing it from happening again. Statistical quality inspection will ultimately no longer be required, as there will be no defects to detect – "zero defects". Poka yoke relies on source inspection, detecting defects before they affect the production line and working to eliminate the defect cause. Mistake proofing is also a component of poka yoke. Shingo introduced simple devices that make it impossible to fit a part incorrectly or make it obvious when a part is missing. This means that errors are prevented at source, supporting a zero defects process. [9]

The concept of zero defects is also part of Quality Guru Philip B. Crosby's work. He was also against the Acceptable Quality Level concept of "Quality control" and was criticising this concept by the following words: "The real problem created by AQLs and the mind virus that went

along with it was the commitment that error was inevitable and concentration should be on earliest possible detection and dynamic correction."[10]

Quality assurance

In much of the world, manufacturing companies have moved away from inspection and quality control to quality assurance. Quality inspectors have been retrained in quality assurance. In the mid-1970s the Japanese started importing cars into Europe.They were ugly, they tended to rust, but people bought them because they worked. In the late 1970s Lord Stokes of BMC contacted Geoffrey Fielden, then Chairman of the British Standards Institution, asking if there was anything that could be done to increase the quality of British cars to enable them to compete with the influx of Japanese. Based on military standards BSI produced a standard for quality assurance, BS 5750. Quality assurance is the 'beginning of line'; procedures are put in place to which people work, and by doing so good quality is ensured.This proved to be very successful and has been developed into what is, now known as ISO 9000. It is the world's biggestselling standard. [1]

ISO 9000 Family of Standards

The family of ISO 9000 standards in general and specifically ISO 9001:2000 (the transition to ISO 9001:2008 is taking place) is now firmly established as the globally accepted standard for providing assurance about the quality of goods and services in supplier-customer relations. ISO 14001:2004 confirms its global relevance for organizations wishing to operate in an environmentally sustainable manner. The positive roles played in globalization by ISO's standards for quality and environmental management systems include the following:[5]

- a unifying base for global businesses and supply chains – such as the automotive and oil and gas sectors
- a technical support for regulation – as, for example, in the medical devices sector)
- a tool for major new economic players to increase their participation in global supply chains, in export trade and in business process outsourcing;

- a tool for regional integration – as shown by their adoption by new or potential members of the European Union
- in the rise of services in the global economy – nearly 32 % of ISO 9001:2000 certificates and 29 % of ISO 14001:2004 certificates in 2007 went to organizations in the service sectors, and
- in the transfer of good practice to developing countries and transition economies.

This paper lists the eight quality management principles on which the quality management system standards, the ISO 9001:2008 is based. These principles can be used by senior management as a framework to guide their organizations towards improved performance. The principles are derived from the collective experience and knowledge of the international experts who participate in ISO Technical Committee ISO/TC 176, Quality management and quality assurance, which is responsible for developing and maintaining the ISO 9000 standards. First seven of these principles were analysed in the above sectio of Juran's Quality Management Principles. Therefore they will not be repeated here

- Customer focus
- Leadership
- Involvement of people
- Process approach
- System approach to management
- Continual improvement
- Factual approach to decision-making
- Mutually beneficial supplier relationships: An organization and its suppliers are interdependent and a mutually beneficial relationship enhances the ability of both to create value Key benefits of this principle are:[5]
  - Increased ability to create value for both parties.
  - Flexibility and speed of joint responses to changing market or customer needs and expectations.
  - Optimization of costs and resources.

And applying the principles of mutually beneficial supplier relationships typically leads to:

- Establishing relationships that balance short-term gains with long-term considerations.
- Pooling of expertise and resources with partners.

- Identifying and selecting key suppliers.
- Clear and open communication.
- Sharing information and future plans.
- Establishing joint development and improvement activities.
- Inspiring, encouraging and recognizing improvements and achievements by suppliers.

Initially, companies in the United States refused to adopt ISO 9000 but now, as they found they were losing market share, they have become enthusiastic adopters. The European Union has required that quality systems of many suppliers of products related to health, safety and the environment be formally registered, by a third party, according to the ISO 9000 Series standard. This action has made adoption of the ISO standards a prerequisite for doing business in Europe. Countries in Asia, Africa and South America are more and more considering adoption of these standards as a means to increased trade among themselves and with the United States. Benefits of External Quality Standards can be grouped into two categories: [1]

- Internal benefits
- Defines responsibilities
- Written procedures form a point of reference for all staff
- Reduces costs of failure
- Improves morale and motivation
- External benefits
- Enhances marketability (as some customers only buy from registered suppliers)
- Enhances customer confidence
- Enhances image and reputation

The Journey of Evolving Quality, Total Quality Management

Total Quality Management (TQM) is the management philosophy covering the above given thoughts and ideas, aiming for the satisfaction of the stakeholders of any service or product, especially the customers. It's highly startegic and covers the business in full range. Total Quality Management targets involvement of all the employees of the organization

including from lowest level to top management in the business processes and improvement of all activities. TQM requires usage of certain tools and techniques like work flow diagrams, cause and effect diagram, schedules and job descriptions.

The basic necessary condition is that this way of thinking must be adopted by both top management and employees as well as consumers and stakeholders. As important as this condition is to establishment of training and educational activities as an essential and continuous part of the management and business processes.

Basic Principles of TQM are customer focus, continous improvement, total collaboration, corporate culture, process management and control, human empowerment and leadership.

Future of Quality Management

Answer to the two questions: What will the world look like if the driving forces turn out in a wort case scenario and

what will the world look like with these forces playing out in a best case scenario? The answers are Doomsday and Qualitopa respectively. Here is a list of driving forces of 21st century:

Globalization is a key force. Almost everybody agree on the impact of this force. Huge market opportunities of developed countries are huge threats to developing countries. Some countries are suffering from globalization in terms of competition of low labor costs in massively populated countries such as China and India

Individuals are highly mobile, transportation, electronics and communication is decreasing the importance of where the work is done.

People all over the world is increasing their appetite and consumption, creating opportunities for global producers

Social responsibility is increasing, companies are more green, more sustainable and environmentally safe.

Organizations will have to transform themselves to change every 3-4 years compared with 20-30 years of fairly stable activities before change is forced in last century.

Those have adapted the flexibility and have ability to transform will have great advantage over the others who will have to suffer the consequences of the given external forces.

Timeliness and moderate quality of a product is not enough for differentiation in the market. Now differentiation is based on the more stringent quality criteria.

There's an aging population on the face of the world, causing higher costs on society by nonproducer population. This may create different markets for some businesses, but the net cost on society will always be increasingly negative.

Health care is developing in parallel to increasing welfare of some countries like China and India.

Environmental concern is always in the first ten issues of the planet since 1999. There's a sense of urgency in regard to this issue. Consumers expect organizations to improve environmental practices.

All these driving forces are going to shape the Quality notion of the future, namely 21st century. The world to turn into Qualitopa or doom depends not on the attitude of billions of people, but their relatively small number of leaders.

Conclusion

Quality is the refined approach to quest for perfection. Ever since it was first introduced as Quality Inspection and Quality Control, it continues to serve humanity in this endavour. Like its name-father Utopia, Qualitopia is not a place but the journey towards a better world. Through quality and quality management, with "Continuous Improvement" as its engine and the only Certainity, "The Uncertainity" it's driving power, "Locally implemented", "Universal standards" are announcing the dawn of the "Qualitopia".

References

Links and References

[1] Hollins B., Shinkins S, "Managing Service Operations" Part III, Management of Service Operations

[2] http://www.csom.umn.edu/Page5340.aspx Joseph M. Juran's biography, Life and The Life and Contributions of Joseph M. Juran

[3] http://www.csom.umn.edu/Page5322.aspx Quality Principles

[4] Collins, Karen, "Exploring Business" Chapters 2 : Business Ethics and Responsibility and 11 :Operations Management in Manufacturing and Service Industries

[5] http://www.iso.org/iso/iso_catalogue/management_standards/iso_9000_iso_14000/qmp.htm, ISO Homepage, International Standards for Business, Government and Society, Quality Management Principles

[6] http://www.csom.umn.edu/Page5325.aspx A Century of Quality, Toward a Quality Advantage and Applying Quality Principles beyond business

[7] http://en.wikipedia.org/wiki/W._Edwards_Deming Wikipedia, William Edwards Deming article

[8] http://maaw.info/ArticleSummaries/ArtSumDeming93.htm, summary of the article Deming, W. Edwards. 1993. The New Economics for Industry, Government, Education, Chapter 4

[9] http://www.mftrou.com/shigeo-shingo.html Management for the rest of us, web site, Shingo Page

[10] Crosby, Philip B.,"The circle of doing something about Quality" article downloaded from the web site of P.B. Crosby

[11] http://www.kfmaas.de/q_dem14.html, 14 principles taken from the book by Deming, W. Edwards (1986). Out of the Crisis. MIT Press.

About the Author

Mehmet Zirek is an associate lecturer in the field of Project Management, and currently continuing his MND (pre-doctorate) study in Faculty of Economy and Administrative Sciences, Epoka University, Tirane Albania. He has participated in various projects on Quality Management, Organizational Behaviour and Management Information Systems, including a published paper in 1st International Symposium on Computing in Informatics and Mathematics (ISCIM 2011) in Collabaration between Epoka University and University of "Aleksandër Moisiu" Durrës, Albania. His paper "Qualitopia, The Quest for Perfection through Quality Management Principles" is published in "Post Modern Openings, Year 2, No. 5, Vol. 5, March, Year 2011, Pp 17-38" His dissertation title for MND in Epoka University is "Cloud Services, a New Era in Albania"

E-mail: zirek.mehmet@gmail.com

New Forms of Management and Governance in the School System in England and Wales

Ph.D. Arthur DAVIES [1] [2]

Abstract

The imposition of the neo-liberal agenda in the school system is a difficult entity. It requires new systems of control. These are particularly important in relation to the development of a more decentralised system of schools. This article examines how to exercise control over a more decentralised education system, the requirements of new forms of management and regulation, which this article itemises into 5 categories. All of these are accompanied by a systematic ideological offensive to persuade teachers, parents, students, voters that these reforms are desirable and that there is no credible alternative. This article examines 3 of these categories, the management and leadership of schools, transformational leadership and distributed leadership and new forms of coordination in local systems. Also analysed are education governance networks, issues surrounding the new forms of educational governance and management, the resistance to change factors and an alalysis of viable alternatives.

Keywords:

Control systems, ideological offensive, transformational leadership, distributed leadership, educational governance

[1] Dr. Arthur DAVIES PhD, M.Ed, BA, PGCE, MICPM, MIOD, Chairman, Quality Management Services (UK) Ltd; office@qmsukltd.co.uk, Member of Education Business Partnership for Entrepreneurship Education Development

[2] First Published in Revista Romaneasca pentru Educatie Multidimensionala / Romanian Journal for Multidimensional Education, no. 6, April 2011, www.revistaromaneasca.ro

Introduction

The imposition of the neo-liberal agenda in the school system is a difficult business. It requires new systems of control. These are particularly important in relation to the development of a more decentralised system of schools.

According to the European Commission,

"The most decentralised systems are also the most flexible, the quickest to adapt and hence have the greatest propensity to develop new forms of partnership"

(European Commission (2005) Teaching and Learning: towards the learning society; White Paper on education and training).

This poses a problem for the state: how to exercise control over a more decentralised system? It has required new forms of management and regulation, which can be categorised as follows:

- Market forces – element of parental choice
- Increased centralised control through prescribed curricula and teaching methods, performance targets, evaluation of performance through regular testing and inspections, and systems of rewards and incentives.
- The management and leadership of schools, providing new identities and new powers
- New forms of coordination in local systems, the changing role of local education authorities and the construction and management of new forms of groups of schools
- New forms of control of state schools by the private sector

All of these are accompanied by a systematic ideological offensive to persuade teachers, parents, students, voters that these reforms are desirable and that there is no credible alternative.

In this paper I am going to deal with the third, fourth and fifth forms of management and regulation.

1. The management and leadership of schools – transformational leadership and distributed leadership

One powerful mechanism to achieve the compliance of teachers is the '**logic of practice'** which is generated by the ideological and material contexts within which they work, which tend to determine the horizons of what can be thought and said, and position teachers through a system of constraints and incentives in such a way that the activities that seem to be safest and most productive to follow are those that conform to the dominant agenda (Jones et al 2008, pp130-1).

But a reliance only on compliance with this logic of practice to control teachers is too risky. More direct management is required, and this requires new agents and new methods of managing. The compliance of teachers is most effectively accomplished by securing their commitment, and this can be achieved through the exercise of **'transformational leadership'**. The role of the transformational leader is 'to help others find and embrace new goals individually and collectively'. It's about winning the hearts and minds of teachers; it's about not just tasks to complete but ideas, values and emotions to be invested in.

This requires the construction of a new identity for school principals. In England a key role is played by the National College of School Leadership, which runs programmes designed to create, and qualify, this new model of management. We can contrast this with the situation in Germany, where the OECD notes the undeveloped status of school principals.

The identity of school leaders is still basically associated with class teaching. Principals tend to see themselves more as head teachers rather than as school managers and leaders. Teachers generally perceive the principal as "first among equals", raised from the ranks and paid a bit more to coordinate the work of the school. As noted in an international review of school leaders

"There are still States in Germany, where school leaders are not prepared at all or only to a small extent before taking over leadership … in a school. The underlying assumption is that a good classroom teacher will automatically become a sufficiently good school leader" (ICSEI, 2000).

(Halász et al (2004) Attracting, Developing and Retaining Effective Teachers. Country Note: Germany. Paris: OECD) [p173]

One key element in transformational leadership is **distributed leadership**. This means sharing leadership and management roles among teachers. There are two overlapping reasons for the rise to prominence of the notion of distributed leadership. One is that consultative and participative mechanisms and 'team work' can increase job satisfaction, promote greater commitment and therefore improve efficiency. Teachers are most effective when they are committed to the vision for the school, and participation is an effective means to secure their commitment. The other reason is to do with the sharing of knowledge. It is argued that the work process in schools has become much more complex and inter-dependent and the knowledge required to enable the school to run efficiently is dispersed throughout the institution, so heads are dependent on their teacher colleagues to ensure that the school functions effectively. While this model of leadership is most developed in England, the OECD notes its emergence in Italy.

However, autonomy introduces a deep innovative element. It sanctions that hierarchic logics are over - as they were characterised by the principles of authority and superordination - and affirms the logics of participation - characterised by equality and cooperation. The State "protection" traditionally applied by the Provveditorati agli Studi (local offices of the Ministry) to schools, is substituted by the legal status recognized to school networks, units or groups of institutes of adequate size. The bureaucratic control which complicated didactics is substituted by a service of assistance and advice in favour of the initiatives of school innovators. The headmaster (school manager) substitutes the authoritative and centralising model, with a diffused leadership; this new decision-making decentralised model aims at appreciating the teaching staff resources and at improving the school service quality. (Duthilleul et al (2003) Attracting, Developing and Retaining Effective Teachers. Country Note: Italy. Paris: OECD) [p177]

The introduction of forms of participation within schools creates a contradiction because, in the British system, power remains with the head teacher – power over the curriculum, over the school budget, over the appointment and of staff, and over their work, and promotion,

through annual performance management evaluations of teachers by the head. This has two consequences. The first is that 'distributed leadership' is always delegated, licensed, exercised on behalf of and revocable by, the headteacher. The second concerns its scope. The exercise of hierarchy over participation entails a separation between strategic power and operational power. While operational power can be delegated to the participants, strategic power (power to set the agenda and make the key decisions) is restricted to those in positions of authority. Distributed leadership tends to be confined to lower-level operational decision-making. Strategic decision-making about school policy is not distributed: there may be consultation but it remains the property of the head.

Distributed leadership, and claims for 'democratic leadership', can be seen as the translation into school management discourse of the idea, central to New Labour, that some concessions to participatory processes at the lower levels of a managerialist power structure represent popular democracy.

Distributed leadership within schools can also be situated in the wider context of changes in the workplace. The conception of the high commitment workplace based on dispersed, delegated authority is widespread in business management theory. The extent to which there is a paradigm shift from Fordism, Taylorism, and command and control management in reality as well as in rhetoric is a matter of debate in critical management and labour process theory. Horizontal forms of coordination supplement but are subordinate to the dominant vertical hierarchies.

To summarise: there is a shift from a hierarchical model of control to a system of hierarchy plus participation – to be precise, participation within hierarchy.

2. New forms of coordination in local systems

Until recently the coordination at the local level – the town, the county - in the school system in England was by the local council – the local education authority. The neo-liberal agenda has greatly reduced their powers, transferring some downwards to schools and some upwards to government. Their principal role now is supposed to be not providing services to schools but brokering them from the private sector. However, the decline of the role of local authorities has been accompanied by the

emergence of new forms of coordination. Its rationale is spelled out in an OECD document of 2001:

"The creation and application of professional knowledge on the scale and in the time-frame demanded by 'schooling for tomorrow' makes demands at the individual and system levels. At the level of the individual teacher, there needs to be a psychological transition from working and learning alone with a belief that knowledge production belongs to others, to a radically different self-conception which, in conformity with interactive models, see the production of knowledge with colleagues as a natural part of a teachers' professional work. At the system level ways have to be found to bring teachers together in such an activity"

(OECD (2001) Knowledge Management in the Learning Society; Paris: OECD, p71)

In short, schooling has to become more efficient. It has to shift from being a cottage industry to a multi-site interlinked system. This is a key theme in current education policy in England. What drives it is the recognition of the limits of centralised top-down reform, which is the model which has been dominant under New Labour. That model has run out of steam – the initial improvement in test scores has levelled off. Now schools need more freedom to improve. But individual school improvement is not enough, what is needed is whole system change and that means schools working together, not in isolation - horizontal links between schools, not just vertical links between schools and the central state.

The problem then is how are horizontal relations, relations of collaboration, to be controlled to ensure that they align with government agendas? What is the relationship between participation and hierarchy? There is a parallel here between the management of inter-school relations and the management of schools themselves. There is a spectrum of organisational forms emerging. At one extreme, hierarchical control is transparent. Schools are being linked together under common control. New governance structures are being created. One form is federations of two or more schools run by an 'executive head'. Often this is designed so that a high-performing school takes over, in effect, a low-performing

school. Often the high-performing school sends some senior staff into the other school to manage it.

At the other end of the spectrum of collaboration between schools are networks. This is a key theme in current 'official' discourse in education in England. The largest initiative has been Networked Learning Communities, established in 2002 and involving over 1000 schools in 134 networks. There is a new emerging type of local network: groups of schools and colleges linked to provide vocational education.

Again, it is part of the global neo-liberal agenda, as demonstrated by the 2003 OECD publication Networks of Innovation: Towards New Models for Managing Schools and Systems. The word 'management' is significant. The question for networks is the relationship between the vertical and the horizontal. On the one hand, for teachers networks for collaboration across schools sounds like an attractive alternative to top-down prescription. On the other hand, for government the problem is how to ensure that networks align with their objectives. Teachers cannot be trusted to implement and develop, on their own, government policy. This issue is addressed in the OECD book as follows.

"As a form of peer exchange networks are more or less hierarchy-free institutions and do not depend on traditional top-down administration. Nevertheless, they need to be understood as requiring both relatively stable structures as well as some form of organisational leadership to function effectively. In that sense, any existing network assumes some form of administrative and managerial substructure that initiates the actual networking process, formulates principles and guidelines for membership, recruits members, creates a communication infrastructure, and facilitates the ongoing exchange among the members".

(OECD (2003) Networks of Innovation: Towards New Models for Managing Schools and Systems; Schooling for Tomorrow. Paris: OECD, p51)

The OECD speaks of the need for networks to have some form of organisational leadership and administrative and managerial substructure, but these clearly open the door to hierarchical forms of control over networks. That form of control has been given a name in England: 'system leadership'. And that requires new agents: system

leaders. These are mainly intended to be head teachers who play a role in leading cross-school networks. What is happening here is the creation of a new professional managerial identity in the school system. Networks and system leadership can best be understood as a reconfiguring of state power, attempting to create new vehicles for the implementation of policy under the control of a reliable new technocratic management cadre.

The new role of the private sector in the management and governance of state schools

The UK government has promoted a new type of school – Academies. Academies are state secondary schools which are handed over to private organisations or individuals to run. Their ostensible aim is to improve standards of attainment in socially disadvantaged areas. These 'sponsors' are multi-millionaire businessmen, or private companies, or religious organisations. The sponsors cannot make a profit, which is not their motivation; in fact they are supposed to make a donation of 3 million euros. In return, the sponsors gain control of the school, through the transfer to them of ownership of the land and premises and through being able to appoint a majority of the governing body, with the remaining capital costs, and the running costs, met by the government. Academies are set up under private school legislation, outside the normal state system, which gives them greater autonomy over the curriculum than other state schools. It also means that they are not bound by national agreements on the pay and conditions of teachers, or indeed to recognise teachers unions at all. The government has said that it is committed to Academies because an external sponsor brings not only a financial endowment but also vision, commitment, and a record of success from outside the state school system.

The government intends that 400 such schools should be established. The aspect of Academies that I want to focus on is this: many of the sponsors of Academies want to run not just one Academy but a federation or chain of Academies – perhaps half a dozen, or 10 or 20 schools. They would market themselves as a 'brand'. While operational power would lie with the governing body of each Academy, strategic power lies at a higher level of the hierarchy, with the board of directors of the sponsoring organisation.

Only 400 Academies are planned at present but there is another similar model of schools with sponsors, called Trust schools, which are a

sort of 'Academy-lite', and the aim here is that all, or the majority of schools, would become Trusts. And again Trusts are encouraged to forms federations or chains. So what is emerging is a new landscape of schooling, with the old system of individual schools organised into local government-run education authorities being replaced by a system in which local authorities have a reduced role and are being replaced in many ways by a range of new organisational forms ranging from networks to federations**.**

3. Governance networks

The emergence of these new organisational forms means we need new elements, new concepts, in our analysis of neo-liberal education. I have referred to networks in the school system as a mode of state power. But they are just one example of a much wider phenomenon. It was presciently diagnosed by Nicos Poulantzas (1978) in State, Power, and Socialism. He speaks of 'State governance power networks' (p60). He says that

"The doors of the old control sites are 'opening' to give way to a new type of statism: that of more flexible networks and circuits spread throughout the social fabric" (p.186).

The European Commission's White Paper on governance defines the term governance as follows:

"Rules, processes and behaviour that affect the way in which powers are exercised particularly as regards openness, participation, accountability, effectiveness and coherence". (European Commission 2001, p8).

Bob Jessop takes up the theme in his book 'The future of the capitalist state' (Jessop 2002). He discusses the rise of what he calls 'heterarchy' - horizontal self organisation among mutually interdependent actors as a form of governance. Jessop explains the attraction of network forms – heterarchy – for government as the result of recognition of the limits both of state command action and of market competition. It implies that important new problems have emerged that cannot be managed or resolved readily, if at all, through top-down state planning or market-

mediated anarchy. This has promoted a shift in the institutional centre of gravity (or institutional attractor) around which policy-makers choose among possible modes of coordination. (Jessop; 2002, p229). So heterarchy doesn't replace either state direction or the market, it provides the state with an additional form of management and control:

"… the state's increasing interest in heterarchy's potential for enhancing its capacity to secure political objectives by sharing power with forces beyond it and/or delegating responsibilities for specific objectives to partnerships (or other heterarchic arrangements)" (Jessop 2002, p237)

In Britain this development accelerated under the Blair government. In 2001 Janet Newman noted that the New Labour approach had produced a reconfiguring of state power: 'the dispersal of state power across new sites of action, augmented by new strategies and technologies' (Newman 2001, p168). The term 'governance networks' also features in the field of public administration.

"Governance networks are associated with new systems for public policy deliberation, decision and implementation. Governance networks are often associated with new hybrid organizational forms that play a major role in shaping and delivering public policy to citizens and communities"

(Klijn and Skelcher 2007, pp. 587-8)

From a pluralist perspective networks enhance participation in the policy process. And here is a connection with distributed leadership in schools. But

"The contrasting view is that networks are centres of power and privilege […] This critique of the pluralist position emphasizes the strong managerial character of governance networks"

(Klijn and Skelcher 2007, p588).

Klijn and Skelcher distinguish three types of networks, of which one, the 'agency', corresponds to those being promoted in the school system: This is a network, and associated organization, created specifically in response to a national government mandate. Its role is to be the

delivery arm for a national policy initiative that requires inter-organizational cooperation at the local level. Summary of issues in new forms of management and governance

- New managerial identities – transformational leaders, system leaders, Academy sponsors
- Hierarchy + participation
- Distributed leadership – pseudo-democratic – positional power and strategic decision-making remains with the head
- Networks – pseudo-democratic – strategic decision-making remains with the system leader
- Replacement of elements of local democracy by bureaucratic control
- Academies: not accountable to elected local councils, not accountable to parents – governing body is almost all appointed by sponsors
- chains of Academies becoming in effect non-elected surrogate local authorities
- Networks – government-sponsored technocratic management cadre replacing elected local government

Conclusion

Distributed leadership can offer a more congenial management regime than an authoritarian one, but teachers are aware of the dominance of the head's management power. Networks can take many different forms, ranging from bureaucratic to democratic. It remains to be seen whether the project of creating sufficient system leaders succeeds, whether network forms are capable of resolving the crisis of 'performativity', or whether teachers are able to use networks to help develop more progressive and emancipatory conceptions of education. Academies are intended to improve standards of attainment in poor working class areas? The evidence so far is that overall they are no more effective than ordinary schools in similar areas. Some academies have raised test scores significantly, but only by changing their intake to admit more pupils from middle-class backgrounds and by entering them for easier exams.

So far there is little evidence of distributed leadership and networks being used for more progressive and emancipatory purposes. There are many local campaigns against Academies and a national umbrella organisation, supported by the teachers unions, but in almost all cases they have been unable to prevent Academies being opened. There is little discussion on the left about more democratic forms of decision-making at school and local authority levels.

References

Duthilleul, Y., Lundgren, U., Murphy, I., Sansegundo, M. J. (2003) *Attracting, Developing and Retaining Effective Teachers. Country Note: Italy. Paris* OECD.

European Commission (1995) *Teaching and Learning: towards the learning society. White Paper on education and training. Brussels: European Commission*

European Commission (2001) *European Governance - A White Paper. Brussels: European Commission.*

Halász, G., Santiago, P., Ekholm, M., Matthews, P., McKenzie, P. (2004) *Attracting, Developing and Retaining Effective Teachers. Country Note: Germany. Paris* OECD.

Jessop, B. (2002) *The future of the capitalist state.* Cambridge: Polity Press.

Jones K, et al (2007) *Schooling in Western Europe: the new order and its adversaries*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Klijn, E-H., Skelcher, C. (2007) Democracy and governance networks: compatible or not?, in *Public Administration*, 85 (3) 587–608.

Newman, J. (2001) *Modernising Governance: New Labour, Policy and Society*. Sage: London.

OECD (2001) *Knowledge Management in the Learning Society*. Paris: OECD, p71)

OECD (2003) *Networks of Innovation: Towards New Models for Managing Schools and Systems. Schooling for Tomorrow*. Paris: OECD.

Poulantzas, N. (1978) *State, Power, Socialism*. London: NLB.

How can democracy to bear the truth?
Problematization of Parrhêsia

[Cum poate democraţia să suporte adevărul? Despre *parrhêsia* politică]

Ph.D. Candidate Cristiana ARGHIRE[1]

Abstract[2]

The word parrhêsia appears for the first time in Greek literature and it is ordinarily translated by "free speech". For Michel Foucault, the term is central to its concerns over the last years of life, especially in courses at the Collège de France in 1983 and 1984, giving the concept of parrhêsia *a different connotation, namely, truth telling. Thus, parrhêsia appears as a rich, ambiguous, difficult and plural concept; it's both a liability and a technique. She did not reveal an argumentative way of demonstration, or a heuristic one, but an agonistic structure. He also points to the relationship between democracy and truth in the form of the relationship between philosophy and politics. Philosophy is to tell the truth, but not the truth of the political game, but to tell the truth in relation to the political game. So, there is no identity between that "telling the truth" philosophical and political rationality.*

Keywords**:**
democracy, freedom of speech, parrhêsia, Foucault, politics, truth

[1] Ph. D. Candidate Cristiana ARGHIRE, Faculty of Philosophy and Social-Political Sciences within „Al. I. Cuza" University from Iaşi. Email Adress: cristiana_arghire@yahoo.com

[2] ***Acknowledgements***: This study is the result of a research activity financed by the project POSDRU/ 6/ 1.5/ G/ 14722

Introducere

Situarea lui Michel Foucault într-unul din domeniile ştiinţelor umaniste e o întreprindere dificilă, datorită, pe de o parte, particularităţii operei sale, pe care el însuşi a încadrat-o în "istoria sistemelor de gândire", iar pe de alta, datorită dimensiunii sale epistemologice, deconstructiviste, nominaliste. Tocmai de aceea, abordarea unor teme-precum cea anunţată în titlu- care se situează la graniţa filosofiei cu ştiinţele politice ridică şi mai multe probleme hermeneutice. Textul îşi propune să arate că tema relaţiei dintre democraţie şi adevăr trecută prin filtrul libertăţii cuvântului (*parrhêsia*), trimite către filosofie ca mod de viaţă, către un proiect etico-politic, în viziune foucauldiană. O astfel de întreprindere este necesară, astăzi, în era globalizării, datorită mai cu seamă proliferării modalităţilor de expresie, la îndemâna tuturor.

În ultimii ani ai vieţii, în cadrul cursurilor ţinute la Collège de France- *Hermeneutica subiectului* (2004) între 1981-1982*, Le gouvernement de soi et des autres* (2008) între 1982-1983 *şi Le courage de la vérité* (2009) între 1983-1984, problema asupra căreia îşi orientează Michel Foucault cercetările este cea a *parrhêsiei* în Grecia Antică. Pentru o mai bună înţelegere a semnificaţiei termenului, precum şi o situare a acestuia în contextul operei foucauldiene, un excurs în istoria cercetării noţiunii de *parrhêsia* ar fi oportun.

Ce este *parrhêsia* ? Apropieri şi incongruenţe semantice

În anul 2002, la Universitatea din Pennsylvania, SUA, a avut loc cel de-al doilea „Colocviu Internaţional Penn-Leiden al Valorilor Antice", dedicat, în acel an, libertăţii cuvântului în Antichitate (*Free speech in Classical Antiquity*). Editorii Ineke Sluiter şi Ralph Roseau consemnează reperele istorice în domeniul cercetării noţiunii de *parrhêsia* –libertatea cuvântului: Radin-1927, Peterson-1929, Schiler-1954, Baterlink-1970, Raaflaub-1980, Scarpat-1964, Sluiter-2000, Foucault-2001.

Există trei forme ale cuvântului *parrhêsia,* din punct de vedere gramatical: substantivul *parrhêsia,* verbul *parrhêsia-zomai* şi *parrhêsiast*, care nu poate fi identificat în nici unul din textele clasice. Etimologic, termenul e compus din *pan* – „totul"şi *rhema-* „ceea ce e spus".

De cele mai multe ori, *parrhêsia* a fost tradus prin „libertatea cuvântului", însă, în ultimul deceniu, cei mai mulţi cercetători preferă

termenul de „vorbire deschisă", „franchețe" (Michel Foucault-2001, Monoson-2000, Henderson-1998, Arnaldo Momigliano-1973, Nehamas-1998). Urmărind rădăcina etimologică a cuvântului, aceasta indică faptul de a „spune orice", însă fără nici o legătură cu noțiunea de „libertate"; tocmai de aceea traducerea propusă e cea de francheţe, vorbire directă, liberă, (*free-speech*, în limba engleză şi *franc-parler* în limba franceză) şi nu de libertate (*libertas*), cum s-a propus pe filieră latină. De altfel, un cercetător precum Arnaldo Momigliano avertizează că nu există un echivalent latin al cuvântului. Mai mult decât atât, asocierea *parrhêsiei* cu dreptul civil modern al libetății expresiei, nu poate fi decât anacronică şi ilicită din punct de vedere etimologic.

Cel mai adesea, *parrhêsia* era privită în lumea greacă, drept un simplu descriptor, o practică comună asociată democrației. Grecii foloseau cel puțin trei termeni pentru a desemna ceea ce astăzi am numi libertatea cuvântului: *eleutherôs legein, isêgoria, parrhêsia* (Raaflaub, 2002: 46-50). Aceştia au apărut treptat, în concordanță cu schimbările sociale şi politice ale societății greceşti, în general, şi ateniene în special. Dacă primul dintre termeni, cel mai vechi, însemna libertatea cuvântului pentru cetățeni, văzută în opoziție cu cea a sclavilor care trebuiau să primească permisiunea pentru a vorbi, ceilalți doi se află într-o strânsă relație.

Termenul de *isêgoria* se originează în momentul înlocuirii tiraniei, al ascendenței aristocrației şi al înlocuirii treptate cu democrația, moment în care importante devin nu atât libertatea, cât egalitatea şi accesul la puterea politică. Atât *isêgoria* cât şi termenul corelat, *isonomia*, erau considerați de Herodot ca fiind trăsături caracteristice societății ateniene. În discursul ținut cu ocazia funerariilor lui Pericle un loc aparte îl ocupă termenul *isêgoria.* După instaurarea democrației, pe parcursul acesteia, în urma vocilor critice, apare problema nu a egalității cuvântului (înțeleasă în termeni pur formali), ci a libertății cuvântului (care definea forma şi conținutul acestui drept). Pentru Momigliano, exista o opoziție între democrația ca libertate (reprezentată de *parrhêsia*) şi democrația ca egalitate (reprezentată de *isêgoria*). Acesta se bazează mai cu seamă pe faptul că termenul de *parrhêsia* apare mai des spre sfârşitul sec. V î. Ch., şi începutul sec. IV î. Ch., afirmând, totodată, că utilizarea celor două cuvinte devine problematică. Dacă *isêgoria* trimite spre egalitate, atunci ea reprezintă egalitatea şanselor de a practica *parrhêsia.* O altă perspectivă asupra celor doi termeni o oferă cercetătorul român Andrei Cornea. Pe de o parte,

acesta subordonează noţional termenul de *isêgoria*, văzut ca dreptul de a vorbi liber în adunări, celui de *parrhêsia*, văzut ca libertatea de expresie în sens larg. Acelaşi autor (Cornea, 1995: 58) subliniază utilizarea celor doi termeni în funcţie de context, mai cu seamă cel politic afirmând că *isêgoria* putea fi practicată în adunările publice, iar *parrhêsia* la teatrul comic, care era şi el parte a unei organizări politice.

Prima conotaţie negativă a termenului de *parrhêsia* apare în tragedia lui Euripide, *Oreste*, referitoare la mesagerul care descrie procedura legală împotriva lui Oreste. În textele lui Platon şi ale lui Isocrate, termenul de *parrhêsia* denumea vorbele stânjenitoare ale cuiva, îndrăzneala obraznică, indecenţa. Din perspectiva ideologiei democratice, *parrhêsia* are sens pozitiv, fiind asociată cu curajul de a-ţi exprima opiniile, oricât de neplăcute ar fi acestea. În secolul V î. Ch., Atena, cu reputaţia sa în ceea ce privea *parrhêsia*, era paradisul sofiştilor (Van Raalte, 2002: 279). Oamenii se întâlneau pentru dezbateri publice, retorica era la mare cinste, taţii plăteau pentru ca fiii lor să ia lecţii de la sofişti, pentru a-şi asigura, astfel, un loc în viaţa politică. Astfel, *parrhêsia* democraţiei semăna cu un bazar. Chiar dacă era un semn distinctiv al Atenei, ea urmărea un scop grosier: de a face pe plac maselor, de a-i mulţumi pe toţi.

Paradoxuri ale *parrhêsiei*

Toate acestea conduc către evidenţierea a două paradoxuri (Szakolczai, 2003: 183), pe urmele lui Foucault, în ceea ce priveşte *parrhêsia,* şi anume: în primul rând *parrhêsia* politică presupunea o formă democratică de guvernământ în cadrul căreia să se exercite, şi o egalitate a drepturilor, mai cu seamă a celui referitor la libertatea de expresie; cu toate acestea, abilitatea de a folosi *parrhêsia* nu era egal distribuită, democraţia, prin *parrhêsia,* nefuncţionând decât dacă vorbesc numai unii; astfel, utilizarea adecvată a *parrhêsiei* duce la ascensiunea doar a câtorva, sau, mai degrabă, a unuia singur, ceea ce contravine definiţiei înseşi a democraţiei.

În al doilea rând, al doilea paradox se referă la faptul că democraţia există doar dacă există posibilitatea de a vorbi deschis, discursul adevărat fiind ameninţat, în aceste condiţii, de retorică, de neadevăruri, etc.

Cele două paradoxuri sunt reliefate de evoluţia termenului de la Platon până la Demostene, trecând prin Isocrate, şi sunt analizate de Michel Foucault atât în cursurile din 2 şi 9 februarie 1983, cât şi în cursul din 8 februarie 1984; de altfel, gânditorul francez s-a ocupat de

problematica *parrhêsiei* în cursurile ţinute la Collège de France în ultimii trei ani de viaţă. Foucault atrage atenţia asupra nuanţei ironice pe care o poate lua *parrhêsia,* întrucât ea poate fi practicată de cineva, chiar fără discernământ, în sensul de a spune orice îi trece prin cap. Acest sens peiorativ poate fi regăsit în dialogurile platoniciene, de exemplu, ca o critică adusă democraţiei, în care fiecare are dreptul să se adreseze celorlalţi cetăţeni, spunându-le orice. Sensul peiorativ mai poate fi aflat şi în textele creştine în care se vorbeşte de o tăcere necesară contemplării lui Dumnezeu, şi nu de *parrhêsia,* văzută ca o practică „rea", agresivă şi zgomotoasă.

Parrhêsia **foucauldiană-noţiune politică**

Astfel, termenul de *parrhêsia* baleiază între virtute privată, drept politic, şi , în cele din urmă, practică politică. *Parrhêsia*, ca libertate a cuvântului nu era un „drept", aşa cum îl înţelegem noi astăzi. Termenul trimitea către egalitarismul regimului, care era destul de relativ şi flexibil, privind doar pe cei care deţineau statutul de cetăţean. Aristotel, de exemplu, care a trăit atât în democraţie cât şi la curtea regală, a putut vedea ce însemna *parrhêsia* în două tipuri de regimuri politice. El propune o definiţie contextuală a acestui termen, în concordanţă cu circumstanţele în care el apare (Mulhern, 2002: 313), neconsiderându-l a fi o expresie evaluativă. Interpretarea lui Aristotel oferă, potrivit autorului citat, un fundament etic pentru interpretarea *parrhêsiei,* loc în care se întâlneşte cu Foucault. Chiar dacă Aristotel nu considera *parrhêsia* ca fiind o virtute, el considera că a vorbi deschis depindea, însă, de exerciţiul virtuţii.

Foucault începe să vorbească despre *parrhêsia* în 1982 (va continua în 1983, şi o va resitua în 1984). Despre această problematică, Fr. Gros afirmă că ea îşi află locul în ceea ce Foucault numeşte „ontologia discursului adevărat". În *Hermenutica subiectului* el afirmă că *parrhêsia* înseamnă „a spune totul", că *parrhêsia,* de fapt*,* spune totul; dar nu despre „a spune totul" este vorba, cu exactitate, în *parrhêsia.* În *parrhêsia* este vorba, în primul rând, despre sinceritate, libertate, deschidere, care ne fac să spunem ce avem de spus, aşa cum ne vine să spunem, atunci când ne vine să spunem şi în forma în care credem necesar s-o spunem (Foucault, 2004: 373). Aşadar, Foucault vede în *parrhêsia* francheţe, deschidere a inimii, a cuvântului, a limbajului .

În cursul din 1982, Foucault analizează *parrhêsia* în texte precum : *Peri parrhêsias,* a lui Philodemus*, Epistolele către Lucilius,* ale lui Seneca, *Tratatul despre pasiuni*, al lui Galenus. Ceea ce identifică Foucault a fi comun textelor analizate se concretizează în câteva aspecte. În primul rând e vorba de prezenţa, în exerciţiul *parrhêsiastic,* a ceea ce Foucault numeşte „directorul de conştiinţă". Maestrul spiritual care să te ghideze în exerciţiul acesta de zi cu zi. Astfel, pentru şcoala epicureică, bunăoară, pentru a practica *parrhêsia,* era nevoie de deschidere a elevilor unii faţă de alţii, de bunăvoinţă, de deschidere a inimii, un discurs de adevăr prin intermediul căruia te deschizi către celălalt, către ceilalţi, relevându-ţi adevărul propriului tău suflet (Foucault, 2004: 383). Apoi, Galenus insistă pe necesitatea de a ne încredinţa judecăţii altcuiva, unui director de conştiinţă, dar care să fie un necunoscut, pentru a ne asigura cumva, din partea lui, neutralitatea axiologică. Medic de profesie, Galenus face o analogie între medicina trupului şi cea a sufletului. În ceea ce-l priveşte pe Seneca, Foucault îi dă cuvântul cel mai mult. La el găseşte, în primul rând, metafora navei, pe care o consideră „matriceală în gândirea politică a epocii elenistice" (Foucault, 2004: 387), metaforă folosită atât în medicină, în politică, cât şi în pilotarea navei. Metafora se bazează pe apropierea lingvistică dintre termenii grec-*kubernêtês,* care însemna „cel care pilotează nava" şi latin-*gubernator,* însemnând „persoană investită cu putere politică". Aşadar, avem de-a face cu o deschidere către ceilalţi, către maestrul spiritual, şi, în cele din urmă, acesta fiind, de fapt, scopul, o deschidere către sine. Toate acestea mijlocite de exerciţiul *parrhêsiei,* o rostire liberă, detaşată de reguli, scutită de procedee retorice, datorită faptului că, pe de o parte, ea trebuie să se adapteze la situaţie, la ocazie, la particularităţile auditoriului, dar, pe de altă parte, datorită faptului că ea este o rostire ce înseamnă angajament din perspectiva celui care o enunţă, legătură ce încheie un anumit pact între subiectul enunţării şi subiectul conduitei. Şi, conchide Foucault, „subiectul care vorbeşte se angajează". În cuvintele foucauldiene se simte deja, tensiunea militantă, acel „militantism filosofic" cu apologia căruia îşi va încheia cariera didactică şi nu numai.

În cursurile din anii următori, în 1983 şi 1984, Foucault va analiza *parrhêsia,* din perspectivă politică, considerând-o, în mod fundamental, o noţiune politică. Există o istorie diacronică a *parrhêsiei,* ne spune acesta. *Parrhêsia* e o noţiune bogată, ambiguă, dificilă, plurală, durabilă; ea e atât o datorie, cât şi o tehnică, un procedeu, o virtute. Ea nu relevă o modalitate demonstrativă, sau una pedagogică, euristică. *Parrhêsia* e o structură

agonistică. Dincolo de a fi tematizată, *parrhêsia* a fost extrem de utilizată, fără ca această utilizare a ei să fie omogenă. Foucault îl invocă pe Plutarch, pentru care *parrhêsia* însemna calitate personală legată de o virtute, de curajul de a spune adevărul. Acesta considera că *parrhêsia* e legată, pe de o parte de structura politică a cetăţii, iar pe de alta, de statutul social şi politic al anumitor indivizi, fără a avea, însă, legătură cu cetăţenia. Un alt autor invocat de Foucault, e Polibius. Şi acesta arată că *isêgoria* însemna dreptul statutar de a vorbi, iar *parrhêsia,* ca înscriindu-se în câmpul egalitar al acesteia, ca apărând în acest cadru instituţional, variind, însă, destul de mult. Între cei doi termeni, *parrhêsia* are implicaţii mult mai profunde decât simpla partajare a câmpului social şi politic în drepturi cetăţeneşti. *Parrhêsia* se referă la politica efectivă, funcţia ei fiind să răspundă la întrebarea formulată de Foucault astfel: Cine va lua cuvântul? Cine va fi capabil să persuadeze? (Foucault, 2008).

Foucault găseşte patru condiţii constitutive ale *parrhêsia.* Prima dintre acestea este reprezentată de condiţia formală, îndeplinită de cadrul democratic. A doua, este condiţia factuală, reprezentată de ascendenţa celui care ia cuvântul, de logosul deţinut de cineva. Acest logos trebuie să fie unul adevărat, condiţia de adevăr fiind cea de a treia. În sfârşit, a patra, este condiţia morală, curajul, curajul de a spune adevărul. Cadrul politic care ar asigura emergenţa acestei *parrhêsia* nu este altul decât democraţia. Cele patru condiţii constitutive, aşezate silogistic, ar arăta astfel: ca să existe *parrhêsia,* trebuie să existe democraţia; aceasta face posibil ca oricine să ia cuvântul, dar numai cel ce posedă virtutea să dea o greutate şi o însemnătate vorbelor sale; cel ce posedă virtutea, posedă şi adevărul; dacă deţine adevărul, atunci deţine şi curajul de a-l spune. Raţionamentul foucauldian contrazice, pe de o parte, înseşi paradoxurile democraţiei arătate mai sus, iar pe de altă parte, trimite către supoziţia filosofiei ca mod de viaţă. Astfel, făcând, hermeneutic, drumul invers, de la concluzie/supoziţie către teza/fundamentul enunţat, acesta ar arăta: filosofia ca mod de viaţă crează cel mai puternic efect de putere. Cel ce asumă acest mod de a trăi deţine, astfel, atât logosul necesar, cât şi adevărul ce decurge din acesta. Totodată, deţinând adevărul, deţine curajul şi virtutea de a mărturisi acest adevăr; cadrul politic ce permite condiţiile pentru a proba acest adevăr este doar democraţia.

Citându-l pe Euripide, care afirma că democraţia în timpul lui Pericle a fost traversată de *parrhêsia* , ea însăşi indexată de jocurile de

adevăr, se întreabă cum poate democraţia să suporte adevărul? Această întrebare e una foarte importantă pentru gândirea politică a lui Michel Foucault. În cursul din 23 februarie 1983, el abordează chestiunea raportului dintre filosofie şi politică, considerând-o ca pe o temă fundamentală, recurentă şi singulară pentru gândirea occidentală. Raportul dintre filosofie şi politică nu trebuie căutat în filosofia însăşi, în capacitatea ei de normare, cu toate că politica poate face proba adevărului pentru filosofie. Politica însăşi e cea care ştie care sunt modurile cele mai bune de a exersa puterea. Filosofia înseamnă a spune adevărul, dar nu adevărul jocului politic, ci a spune adevărul în raport cu jocul politic. Astfel, între acel „a spune adevărul" filosofic şi raţionalitatea politică, nu există identitate. Însă unde se întâlnesc cele două demersuri: cel al discursului filosofic şi cel al practicii politice, se întreabă Foucault? În locul cel mai disputat loc-sufletul Prinţului (şi aici Foucault citează din Diogenes Laertios, referitor la întâlnirile anecdotice dintre Alexandru şi Diogene cinicul).

Relaţia democraţie-adevăr. Figura politică a *parrhêsiei*

Întrebarea „cum poate democraţia să suporte adevărul?" are două răspunsuri posibile : unul pozitiv, şi un altul negativ. Dacă democraţia nu suportă adevărul, atunci ea îşi omoară *parrhêsiaştii*- vezi cazul lui Socrate. Dacă suportă adevărul, atunci îi eludează. Foucault merge pe firul ambelor răspunsuri, ce traduc contexte istorice diferite. Aducând în atenţie trei texte ale anticilor, Foucault identifică, astfel, două tipuri de *parrhêsia*, una bună, acceptată, benefică, şi o alta rea, respinsă, neacceptată şi neacceptabilă. *Parrhêsia* bună e cea din discursurile lui Pericle înaintea războiului peloponesiac, aşa cum arată Tucidide, iar *parrhêsia* rea în înfruntarea dintre tiranul Dion şi consilierul său, Platon, aşa cum arată Plutarch.

Instituţiile democratice nu-i pot afla un loc *parrhêsiei,* întrucât le lipseşte ceea ce Foucault numeşte „diferenţa etică", considerând-o ca fiind punctul nodal al filosofiei politice greceşti. Principiul diferenţierii etice nu e un principiu care ar individualiza pe cineva în masa anonimă a actorilor sociali şi politici, făcându-l apt să conducă; ci e diferenţa pe care o dă adevărul, sau adevărul ca diferenţă. În măsura în care actorii politici se constituie ei înşişi ca subiecţi etici, ei pot deţine excelenţa în politică. Şi Foucault o analizează pe larg în dialogurile platoniciene, precum *Alcibiade*,

în care Socrate îi aplică o propedeutică lui Alcibiade sau *Scrisoarea a VII-a* , în care consilierul politic, Platon, se confruntă cu tiranul Syracuzei, Dion.

Criza *parrhêsiei* traduce, după Foucault, o critică a democraţiei greceşti. Cea mai puternică critică o identifică în textul intitulat *Constituţia atenienilor*, text anonim, atribuit iniţial, însă, lui Xenofon, considerat de Foucault un pamflet la adresa democraţiei greceşti, care îşi vădeşte, în ciuda ambiţiilor, imposibilitatea structurală. Aceasta este exprimată şi de interogaţia aristotelică: dacă democraţia e locul în care cei guvernaţi pot oricând să devină guvernanţi, cum îşi poate face loc principiul diferenţierii etice?

Parrhêsia este o noţiune politică. Ea nu e nici libertate a cuvântului, în sens larg, nici francheţe. E mult mai mult decât acestea. Ea are rădăcini politice (înfipte în democraţia atenianã) şi consecinţe morale (Foucault, 2009). Analiza discursului *parrhêsiei* e o analiză epistemologică care trimite către paradigma de gândire a lumii antice. Structura acestui tip de discurs presupune calităţi morale atât din partea emitentului, cât şi a receptorului, calităţi care se centrează pe virtutea curajului. Curajul *parrhêsiastului* de a spune adevărul, şi curajul celui care îl acceptă. Acest „joc" al spunerii adevărului îmbracă patru forme, patru figuri socio-istorice, în opinia gânditorului francez, şi anume: profetul, înţeleptul, tehnicianul şi *parrhêsiastês*-ul. Foucault analizează maniera în care aceste patru figuri se constituie în câmpul socio-politic, dar, de fapt, în câmpul cunoaşterii, ele fiind emblema unui *savoir* ce poartă masca lui *pouvoir*.

Aşadar, primul dintre aceştia, profetul, e cel ce spune adevărul, însă nu în nume propriu, ci în numele lui Dumnezeu. El ocupă o poziţie de intermediar între prezent şi viitor. Marca profetului, însă, constă după Foucault în aceea că, în ciuda faptului că el dezvăluie adevărul, n-o face în totalitate; un mister rămâne încă. Profetul nu are acea francheţe a *parrhêsiastês*-ului.

Cea de-a doua figură adusă în atenţie este înţeleptul. Spre deosebire de profet, acesta vorbeşte în nume propriu; el e prezent în tot ceea ce spune. El nu transmite un adevăr care-l transcende, ci îi aparţine, e personal. Discursul său, configurat după coordonate proprii, şi nu „dictate", e mai aproape de cel al *parrhêsiastês*-ului, decât de cel al profetului. Însă, prin natura sa, înţeleptul nu-şi împărtăşeşte decât arareori înţelepciunea, întrucât înţelepciunea sa e închisă în ea însăşi; nimic şi nimeni nu-l poate face s-o distribuie sau s-o facă manifestă. De aceea, el e,

structural, un adept al tăcerii, care nu răspunde decât cu parcimonie întrebărilor care i se pun; Foucault invocă aici figura lui Heraclit, aşa cum o găsim descrisă de Diogene Laertiu. Însă *parrhêsiastês*-ul vorbeşte; vorbeşte cât mai clar cu putinţă, şi cât mai mult cu putinţă. El face figura interpelatorului insuportabil şi indezirabil. *Parrhêsiastês*-ul nu-i dezvăluie interlocutorului ceea ce este, ci îl ajută să-şi descopere singur statutul existenţial.

A treia figură e a profesorului, tehnicianului, a celui ce învaţă pe alţii (medicul, muzicianul, cizmarul, tâmplarul, maestrul armelor, etc.). Acesta posedă un *savoir-faire,* e omul unei *technê*, şi de aceea îi poate învăţa pe alţii. Această tehnică presupune atât o cunoaştere, cât şi un exerciţiu. El are obligaţia să spună ceea ce ştie, să transmită adevărul său. Însă, spre deosebire de *parrhêsiastês,* spusa lui nu comportă nici un risc, ba din contră. Între el şi discipol /elev /ucenic, etc., se instituie o legătură care-i uneşte pe cei doi. La polul opus, *parrhêsiastês*-ul riscă totul, chiar şi propria-i viaţă, vorbind contra simţului comun, moştenirii, tradiţiei, etc.

Aşadar, profetul spune adevărul, dar acesta nu-i aparţine. Înţeleptul are un adevăr al său, dar nu-l spune. Şi, în sfârşit, tehnicianul care spune adevărul ce-i aparţine, nu rosteşte un adevăr „tare". *Parrhêsiastês*-ul nu e nici profetul, nici înţeleptul, nici tehnicianul. Două sunt figurile *parrhêsiastês*-ului pe care Foucault le portretizează: Socrate şi Diogene cinicul.

Figura socratică e invocată sub auspiciile spuselor lui Foucault, cum că orice profesor de filosofie trebuie să facă măcar o dată în viaţă un curs despre Socrate. „Nevoia" de a ne raporta la Socrate, e evocată de Pierre Hadot, amintind, la rândul său, de cursul inaugural al lui Merleau-Ponty la Collège de France, „(...) n-am încetat niciodată să recunoaştem drep patron spiritual un om care n-a scris nimic, n-a învăţat pe nimeni nimic, (...) care se adresa celor pe care îi întâlnea pe stradă şi care erau în dificultate în privinţa opiniilor şi a puterii»" (Hadot, 2001: 194).

S-a spus despre portretul făcut de Foucault lui Socrate că ar avea tuşele unui autoportret, căci aşa cum Socrate a fost chestionat şi acuzat de impietate, aşa şi gânditorul francez a fost acuzat de nihilism, astfel apărând într-o nouă lumină interesul acestuia pentru filosofia antică. Uneori chiar, graniţa dintre text şi metatext se estompează; citatele din Platon nu mai corespund unui criteriu al acurateţii cercetării, Foucault îşi însuşeşte cuvintele lui Socrate, acesta devenind un Alter Ego al său (Franěk, 2006)

Foucault începe să vorbească despre Socrate încă din *Hermeneutica subiectului*, analizând maxima socratică *gnôthi seauton*- „Cunoaşte-te pe tine însuţi" în legătură cu *epimeleia heutou*- „preocuparea de sine". Tema „preocupării de sine" apare în *Alcibiade*, atunci când Socrate îl întreabă pe acesta dacă, vrând să guverneze, s-a ocupat de sine mai întâi. „A guverna", „a fi guvernat", „a te ocupa de tine însuţi" reprezintă o secvenţă care va avea o istorie lungă, până în secolele III-IV D. Ch., după cm spune gânditorul francez (Foucault, 2004). Mai mult, „a te îngriji de tine însuţi" şi „cunoaşte-te pe tine însuţi" se vor însoţi unul pe altul, până când accentul va cădea doar pe al doilea dintre principiile etice. Tema preocupării de sine din *Alcibiade* se va lărgi din ce în ce mai mult, până va ajunge la o cultură a sinelui. Aceasta îşi va atinge deplinătatea la începutul epocii imperiale, devenind *tkhnê tou biou,* adică „arta de a trăi". Această cultură a sinelui se înscrie pe două coordonate: una pedagogică şi una politică. Cea pedagogică apărea sub forma unui precept impus adolescentului, o sarcină şcolară ce ţinea de formaţia paideică; iar cea politică sub forma imperativului „te îngrijeşti de tine, deci vei putea să te îngrijeşti şi de ceilalţi". În interpretarea lui Foucault, cultura sinelui depăşeşte graniţele Antichităţii, traversând Evul Mediu şi Renaşterea, până în Epoca Modernă, sub diferite avataruri.

În cursul din 15 februarie 1984, pe care îl dedică lui Socrate, Foucault afirmă că acesta apare în deplinătatea raportului său cu *parrhêsia* în trei locuri ce formează un „ciclu al morţii": *Criton*- dialogul dintre Socrate şi Criton, din închisoare, referitor la o posibilă evadare a primului, *Apologia...*- procesul lui Socrate, şi, finalul din *Phaidon*, cu celebrele cuvinte „Criton, îi sunt dator lui Asclepios un cocoş, vă rog să nu uitaţi să i-l daţi".

Înterpretând textul *Apologiei...,* Foucault atrage atenţia asupra faptului că Socrate nu face politică ; şi asta datorită *daimonului* său interior care nu-l lasă. Socrate chiar afirmă că, dacă ar fi făcut politică ar fi fost mort de mult. Atunci Foucault se întreabă care e adevărata raţiune a acestui răspuns? Evident nu frica de moarte. Şi nu pentru că aceasta ar fi ceva terifiant, care trebuie evitat. Preocuparea politică i-ar fi deturnat lui Socrate atenţia de la misiunea sa, misiune trasată de divinitate, şi l-ar fi supus unor riscuri inutile. Aici apare distincţia dintre *parrhêsia* filosofică şi cea politică. Veridicţia socratică se opune *parrhêsiei* politice, iar Foucault analizează trei momente din dialogurile platoniciene pentru a o demonstra.

Primul moment e reprezentat de cercetarea prin care Socrate testează adevărul spuselor Oracolului din Delphi. El nu face o hermeneutică a veridicţiei divine, ci o supune probei discuţiei ca pe o încercare şi cercetare a jocurilor de adevăr (Foucault, 2009: 74). Al doilea moment îl reprezintă examenul sufletului. Cercetarea pe care o va întreprinde Socrate va fi sub forma anchetei printre cetăţeni. Şi el va începe de la vârful piramidei sociale, către bază: omul de stat, poetul, artizanii. Socrate se compară cu toţi aceştia, plecând de la premisa propriei ignoranţe. La finalul anchetei, el constată că, într-adevăr, aşa cum oracolul o spusese, el e cel mai înţelept dintre oameni.

Parrhêsia socratică e foarte diferită în fundamentul şi în derularea sa. Socrate o defineşte ca pe o misiune. În îndeplinirea acestei misiuni, demersul socratic e diferit de cel al înţeleptului (care intervine în cetate numai când e necesar). Socrate e ca un soldat printre cetăţeni. Obiectivul acestei misiuni este de a veghea în permanenţă asupra celorlalţi, pentru a-i determina să se preocupe de ei înşişi. Astfel, apare şi cel de-al treilea moment al veridicţiei socratice-grija de sine. Preocuparea de sine are şi ea, trei coordonate: *phronêsis, alêtheia, psukhê.* Cu alte cuvinte, puntea de legătură între *ethos* şi *parrhêsia* este stabilită.

După Foucault, Socrate marchează o linie de demarcaţie între practica politică a lui „a spune adevărul" (care comportă riscul său) şi o altă practică a lui „a spune adevărul" , care înglobează toate celelalte forme, adică filosofia, veridicţie curajoasă, non-politică, articulată etic, pe ralţia cu celălalt. Încercând să-şi precizeze misiunea în *Apologie...,* marchează diferenţa faţă de celelalte trei forme amintite deja de Foucault, de a practica *parrhêsia*: profetul, înţeleptul, tehnicianul. *Parrhêsia* socratică se insinuează uşor între preopinenţii lui Socrate, prin intermediul maieuticii. „ (...) sub pretextul că-i interoghează asupra a ceea ce le-ar putea autentifica competenţele, îi atrage în cu totul alt joc, care nu e nici cel al politicii, nici cel al tehnicii, ci cel al *parrhesiei* orientată către problemele *ethos*-ului" (Foucault, 2009: 129).

Cel de-al doilea text pe care Foucault îl analizează referitor la Socrate este afrmaţia acestuia dinaintea morţii legată de sacrificiul închinat lui Asclepios. Interpretările clasice ale acestui pasaj subliniază faptul că, în acord cu tradiţia greacă, sacrificiul cocoşului era o ofrandă adusă zeului medicinei, ca mulţumire pentru vindecarea de o boală; în cazul de faţă, moartea ca vindecătoare a bolii numită „viaţă". La această interpretare subscriu diferiţi comentatori, precum Leon Robin, U. von Wilamowitz-

Moellendorff, dar şi Fr. Nietzsche, în *Ştiinţa voioasă*, aforismul 340, intitulat „Socrate murind". Însă Foucault interpretează cuvintele socratice prin intermediul lui G. Dumézil, din lucrarea sa *Le Moyne noir en gris dedans Varennes*. Acesta arată că ofranda de mulţumire trebuia adusă din partea lui Criton, interlocutorul lui Socrate, pentru a fi fost salvat de la opinia comună (care susţinea necesitatea evadării lui Socrate, adică fuga de moarte).

Al treilea text pe care Foucault îl interpretează este dialogul *Laches*. În aparenţă e un dialog „cuminte", care nu pune probleme fundamentale, grave; însă, Foucault găseşte ca întrebare esenţială a acestui dialog: „Care este raportul etic între curaj şi adevăr?" Comparând cele două dialoguri, *Apărarea lui Socrate* şi *Laches*, el identifică două linii fundamentale în istoria filosofiei occidentale: „Pe de o parte, o filosofie ce se plasează sub semnul cunoaşterii sufletului, şi care face din această cunoaştere o ontologie a sinelui. Şi apoi, o filosofie ca mărturie a vieţii, a *bios*-ului, care să fie materia etică şi obiectul unei arte a sinelui" (Foucault, 2009: 118). *Bios*-ul, ca obiect al grijii de sine, va fi valorificat de filosofia cinică, în care Foucault găseşte încununarea *parrhêsiei.*

Cinicul-profesionistul *parrhêsiei*

Vorbind despre cinici, Foucault ţine mai întâi să precizeze situarea istorică a acestei filosofii. În primul rând, el subliniază caracterul rudimentar al doctrinei cinice. Însă acest aspect are, pentru Foucault, o conotaţie pozitivă. De aceea, pentru gânditorul francez, cinismul antic, dar şi avatarurile lui moderne, ar reprezenta mai degrabă o atitudine, o manieră de a fi. Aminteşte câteva cărţi din filosofia germană de după război, unde poate fi întâlnită problematizarea cinismului, atât în filosofia antică, cât şi în cea modernă: Paul Tillich - *Der Mut Zum Sein*, K. Heinrich - *Parmenides und Jona*, A. Gehlen - *Moral und Hypermoral*, P. Sloterdijk - *Critica raţiunii cinice* (2003). Primele trei sunt, întrucâtva asemănătoare, punând problema cinismului în termenii unei categorii transistorice, însă discontinue: între cinismul antic, preocupat de afirmarea de sine, şi cel modern, aflat faţă în faţă cu absenţa oricărei semnificaţii. Ceea ce le reproşează Foucault e faptul că toate trei definesc cinismul prin individualism; or, în acest caz, se pierde tocmai esenţa cinismului, care e

raportul dintre formele de existenţă şi manifestarea adevărului : cinismul e „scandalul adevărului" (Foucault, 2009: 166).

Revenind la analiza cinismului, întreprinsă de Foucault, acesta identifică în istoria Europei trei elemente prin care s-a perpetuat schema cinică, şi anume: asceza creştină (practica ascetică e cea care continuă practica cinică), mişcarea revoluţionară (care n-a fost doar un proiect politic, ci o formă de viaţă, un „militantism"), şi, al treilea element, apariţia vieţii artistice. Foucault găseşte în lumea antică o varietate a atitudinilor şi conduitelor legate de cinism, ceea ce face destul de dificil de analizat acest aşa-zis curent filosofic; cu toate acestea, el identifică două atitudini cinice: una agresivă, care se opune la tot, negând legile, tradiţiile, regulile, şi o alta onestă, discretă, austeră. Aceste două atitudini se reflectă şi în paradoxul cinismului care, pe de o parte, îl situează în marginea existenţei sociale (a instituţiilor, legilor, grupurilor), iar pe de altă parte îl desemnează drept miezul universal al filosofiei. El îmbracă, prin rusticitatea doctrinei sale, haina populară ce-i permite o inserţie socială foarte largă. În seminarul pe care l-a ţinut la Berkely în 1983, Foucault afirmă că cinicii erau foarte numeroşi şi influenţi în intervalul ce subântinde sfârşitul de secol I î.H. până în secolul IV d.H., ceea ce-l determină pe împăratul Iulian să scrie o diatribă la adresa acestora, în încercarea de a reînvia tradiţia adevărat-cinică a anticilor greci. Portretul clasic al cinicului îl înfăţişează pe acesta drept un om purtând o mantie scurtă, o barbă hirsută, picioarele goale şi murdare, cu o traistă şi un baston, un personaj pe care-l aflăm la colţ de stradă, în pieţele publice, la porţile templelor, interpelând oamenii, pentru a le spune adevăruri. Însă figuri exponente ale cinismului se pot afla şi în lumea aristocraţiei romane-exemplu Demetrius, sau, din contră, în lumea de jos, a mişcărilor populare anti-romane din Alexandria- ca de exemplu, Peregrinus.

Filosofului cinic are ca blazon *parrhêsia;* el e profetul *parrhêsiei.* Tehnicile pe care le foloseşte în acest sens se referă la un comportament scandalos şi la dialogul provocator. El este, de fapt, un rege; adevăratul rege, care domneşte, dar nu în ordinea politică, ci în cea fiinţială a lumii. Dacă filosoful stoic era aproape de regalitate, fiind capabil să se guverneze pe el însuşi şi pe ceilalţi, cinicul e regele însuşi. Însă un rege care propune o ipostază cu totul diferită a regalităţii, „pe dos", denunţând iluzia roialităţii politice, aşa cum e ea consacrată în istorie. Cu alte cuvinte, cinicul e un rege anti-rege, aşa cum cinismul e numit de Foucault grimasa pe care filosofia şi-o face sieşi, uitându-se în oglindă, nerecunoscându-se.

Patru sunt trăsăturile prin care Foucault crede că cinicul, adevăratul rege, (şi Foucault îl invocă aici pe Diogene) se deosebeşte de falsul rege (bineînţeles, Alexandru): pe când Diogene nu are nevoie de nimic, căci are totul, Alexandru are nevoie de tot, armată, gărzi, armură, etc; pe cînd cinicul e rege în mod natural, celălalt *devine* rege, printr-un exerciţiu paideic; dacă unul nu mai trebuie să lupte împotriva nimănui, celălalt trebuie, încă, să triumfe asupra duşmanilor; şi, în sfârşit, Diogene nu-şi poate pierde nicicum supremaţia, pe când regalitatea lui Alexandru e supusă contingenţei istoriei.

Foucault vorbeşte despre cinicul-rege ca despre un combatant militant, care-şi duce lupta în universal. În plus, cinicul face figura regelui care umblă *incognito*-un necunoscut a cărui aparenţă e derizorie, mai mult decât modestă, care străbate lumea „Căci cel ce mărşăluieşte este regele: întreg pământul e regatul său" (Gros, 2009b :188). Această „deghizare involuntară" (care e, de fapt, atitudinea cea mai naturală cu putinţă) e un gest aproape politic, după Foucault, un gest în care se originează, matriceal, o lungă serie de figuri istorice : ascetul creştin, ordinele călugăreşti ale Evului Mediu, militantismul revoluţionar al secolului XIX, etc. (şi, poate prea modest s-o spună, sau un prea bun politician, Foucault însuşi!).

Cinismul e o formă de filosofie care uneşte foarte strâns acea spunere a adevărului, de grija de sine. Cinismul e calea spre adevăr, dar o cale foarte scurtă; o scurtătură. Discursul cinicului urmăreşte o conversiune aproape instantanee. Cinismul transmite o schemă de viaţă eroică, diferită de orice tradiţionalism. În acest sens, cinicul ne apare ca un erou, diferit de înţelept, de profet, iar viaţa filosofică, drept o viaţă eroică, o adevărată viaţă, nedisimulată, manifestată fără reticenţe. Calea lui *alethes bios*. Foucault consideră că radicalitatea discursului cinic va induce o ruptură în discursul filosofic, ruptură ce se regăseşte în filosofia văzută ca mod de viaţă şi filosofia ca mod de cunoaştere.

Regele-cinic practică un sacrificiu al sinelui, pentru a avea puterea de a se ocupa de ceilalţi. Apoi, misiunea cinicului e ca o medicaţie administrată umanităţii, însă bolnavul e silit să-şi ia tratamentul, căci misiunea cinicului are un caracter polemic, belicos. Cinismul pune problema unui alt mod de viaţă, adevărat, autentic –„la vie autre". Aceasta se centrează pe relaţia cu celălalt, dar această relaţie nu e văzută ca o alternativă facilă, printre altele, ci ca pe o luptă în zarea căreia se vede o

altă viaţă, o altă lume. „ Jocul dintre «o altă viaţă / viaţa cealaltă », «o altă lume / lumea cealaltă» indică, la Foucault, o filosofie a alterităţii, care, deşi ne-enunţată în mod sistematic, îi dă gândirii acestuia elanul vital" (Gros, 2009a: 327). Cinismul, pentru Foucault, e o alternativă la platonism.

Concluzie

Relaţia dintre democraţie şi adevăr, pentru Foucault, e doar un pretext pentru o preocupare referitoare la etică, văzută ca estetică a existenţei. Cei ce s-au aplecat asupra gândirii foucauldiene au văzut asta din cel puţin două perspective: fie că această turnură e privită ca o încununare a gândirii lui Michel Foucault, un parcurs filosofic ajuns la utimul lui stadiu (Jakub Franěk, Alexander Nehams-deşi interpretarea acestuia se face în termeni biografici, O'Leary, Coles, James Bernauer, Michael Mahon, ş.a.), fie ca o soluţie salvatoare, de compromis, ce l-ar scoate din cercul vicios al puterii-cunoaştere (e poziţia cercetătorilor americani Michel Walzer şi Charles Taylor). O altă direcţie interpretativă a textelor foucauldiene e cea sugerată de cercetătorii Thomas Flynn (2005), Edward McGushin, care afirmă că toate textele lui Foucault trebuie citite pe axa putere-cunoaştere-subiectivizare. Însă, aşa cum arată Edward McGushin, sensul termenului *parrhêsia* pe care Foucault îl escavează din textele antice este, într-o anumită perspectivă, un concept ideal, a cărui extensiune e un construct foucauldian (McGushin, 2007). Mai mult, pare că Foucault avea nevoie de construcţia acestei noţiuni ideale de *parrhêsia*, pentru a-i putea urmări implicaţiile în domeniul eticii, şi pentru a putea stabili legăturile dintre etică şi politică.

References

Cornea, A. (1995) *Platon. Filosofie şi cenzură*, Bucureşti: Editura Humanitas.

Flynn, T. (2005) Philosophy as a way of life. Foucault and Hadot, in *Philosophy & Social Criticism,* 31, (5–6), 609–622.

Foucault, M. (2004) *Hermeneutica subiectului*, Iaşi: Editura Polirom.

Foucault, M. (2009) *Le courage de la vérité,* Paris: Gallimard.

Foucault, M. (2008) *Le gouvernement de soi et des autres*, Paris: Gallimard.

Franěk, J. (2006) Philosophical parrhesia as aesthetics of existence, in *Continental Philosophy Review*, 39, (2), 113-134.

Gros, Fr. (2009a) Situation du cours, in Michel Foucault (ed.), *Le courage de la vérité,* Paris: Gallimard.

Gros, Fr. (2009b) *Marcher, une philosophie*, Paris: Carnets Nord.

Hadot, Pierre. (2001) *La philosophie comme manière de vivre*, Paris: Albin Michel.

McGushin, E. (2007) *Foucault's Askesis. An Introduction to the Philosophical Life,* Evanston, Illinois: Northwestern University Press.

Mulhern, J. J. (2002) ΠΑΡΡΗΣΙΑ in Aristotel", in *Free speech in Classical Antiquity,* Penn-Leiden Colloquium on Ancient Values, University of Pennsylvania.

Raaflaub, A. Kurt. (2002) Aristocracy and freedom of speech in the greco-roman world, in *Free speech in Classical Antiquity*, Penn-Leiden Colloquium on Ancient Values, University of Pennsylvania.

Sloterdijk, P. (2003) *Critica raţiunii cinice*, Iaşi: Editura Polirom.

Szakolczai, A. (2003) *The Genesis of Modernity*, London: Routledge.

Van Raalte, M. (2002) Socratic parrhêsia and its afterlife in Plato's Laws, in *Free speech in Classical Antiquity*, Penn-Leiden Colloquium on Ancient Values, University of Pennsylvania

Date despre Autor

Cristiana ARGHIRE -drd. Universitatea "Al. I. Cuza", Iaşi, cu o teză de filosofie politică; absolvent al Facultăţii de Filosofie (1996), Master de filosofie politică (1998), ambele la Universitatea "Al. I. Cuza", Iaşi; domenii de interes-filosofie, filosofie politică; lucrări- traducere şi prefaţă împreună cu Valentin Cozmescu a cărţii *Cultură, identitate şi politică* de Ernest Gellner, Institutul European, Iaşi, 2001;

Mental Modelling and the Mind-Brain-Reality Relation

[Modelarea mentală şi relaţia minte-creier-realitate]

Ph.D. Felicia CEAUŞU[1]

Abstract[2]

In reality modelling rely on the knowledge that we have, whether they are real or imaginary, naive or sophisticated, our mental models are often constructed on fragmentary information, based on a partial understanding of what is happening and naive psychology. Most research on mental modelling focused on the study of cognitive processes that occur in the human mind in specific situations of solving problems. In general, these studies were given relatively little attention to how people interact with external representations of information or other persons when they are "immersed" in achieving a cognitive task. The paper attempts to offer a theoretical and methodological foundation for some of the mental modelling issues in the context of human-outside world interaction. A short review of the literature in the field of mental models proves that despite the successful implementing of mental models theory in computer systems design and cognitive psychology this aspect of cognitive functioning is far from being clarified. The purpose of this paper is to show how to build a mental model, how does the mental model working, the role of memory and learning in mental modelling process.

Keywords:

mental modelling, external reality, mental model, cognitive process

[1] Ph.D. Felicia CEAUŞU, Postdoctoral Grant Recipient, Romanian Academy Iaşi branch, E-mail: ceausufelicia@yahoo.com

2 This paper was made within The Knowledge Based Society Project supported by the Sectoral Operational Programme Human Resources Development (SOP HRD), financed from the European Social Fund and by the Romanian Government under the contract number POSDRU ID 56815

În modelarea realităţii ne bazăm pe cunoştinţele pe care le deţinem, indiferent dacă acestea sunt reale sau imaginare, naive sau sofisticate; modelele noastre mentale sunt de cele mai multe ori construite din "informaţii fragmentare, pe baza unei înţelegeri parţiale a ceea ce se întâmplă, şi o psihologie naivă care postulează cauze, mecanisme şi relaţii acolo unde, de fapt, nu există nici una dintre acestea" (Norman, 1988: 38).

Modelul mental este construit cu scopul de a înţelege un aspect al lumii externe, al realităţii. În procesul de modelare mentală individul va utiliza în mod necesar cunoştinţele dobândite anterior şi depinde de viteza prin care acesta stabileşte o relaţie adecvată între cunoştinţele anterioare şi noile informaţii furnizate de realitatea externă. Când individul elaborează o anumită schemă mentală, poate constata că aceasta este inadecvată scopurilor sale. Acum este momentul în care începe elaborarea unui nou model mental, pentru a înţelege ceea ce se petrece în exterior. "În timp ce schemele sunt structuri de cunoştinţe generice precompilate, modele mentale sunt structuri de cunoştinţe specifice care sunt construite cu scopul de a reprezenta o nouă situaţie utilizând aceste cunoştinţe generice…" (Brewer apud Katzeff, 1990).

Rolul schemei va fi deci de a furniza individului cunoştinţele precerute pentru a înţelege procesul de interacţiune, dar şi acele cunoştinţe care îi vor permite să înţeleagă indiciile furnizate din exterior , în acelaşi timp, în ce mod schema sa este diferită de un model adecvat al realităţii. Cantitatea de informaţie păstrată în memorie este un indicator de performanţă şi se bazează pe ipoteza că, teoretic, informaţia care a fost integrată într-un model mental coerent, unic, poate fi reamintită cu uşurinţă.

Modelul mental este construit cu scopul de a înţelege un aspect al realităţii. De exemplu, în cazul comprehensiunii lecturii, cercetările arată că în procesul de înţelegere al discursului există o serie de indicii ale povestirii care pot sugera interpretări alternative ale textului; acestea vor fi succesiv evaluate, infirmate sau confirmate prin confruntarea cu noile propoziţii, în final, fiind descoperită o interpretare (mai mult sau mai puţin) consistentă a textului (Richard, Bonnet, Ghiglione, 1990: 121-123).

Norman (1988: 156), referindu-se la modul în care fiecare dintre noi realizăm multe dintre sarcinile banale, zilnice – de exemplu găsirea întrerupătorului pentru a aprinde lumina într-o încăpere străină - arată că astfel de sarcini sunt susţinute de un amestec interesant între fluxul informaţiei externe şi cunoştinţele anterioare, stocate în memorie. Căutăm

întrerupătorul, dar îl vom căuta numai în anumite puncte - acolo unde sunt de obicei plasate întrerupătoarele. Recunoaştem obiectul pe care îl găsim fixat în perete ca fiind un întrerupător, chiar dacă nu ştim dinainte cum arată acest întrerupător particular. "În situaţiile obişnuite, comportamentul este determinat de combinaţia dintre cunoştinţele interne şi informaţia şi constrângerile exterioare, cunoştinţele fiind *distribuite*, *parţial* în "minte", *parţial* în "lume" (în mediu) şi *parţial* în constrângerile lumii" (Norman, 1988: 54).

Ambele tipuri de cunoştinţe - în minte, în lume - sunt esenţiale pentru funcţionarea noastră de fiecare zi. În anumite limite, putem să alegem să folosim mai intens pe unul sau celălalt tip de informaţie: informaţia din "lume" acţionează ca propriul său element de reamintire - ne poate ajuta să refacem structuri pe care altfel le-am uita cu uşurinţă; utilizarea informaţiei din "minte" poate fi în anumite situaţii mai eficientă, nemaifiind necesară consumarea de resurse (de timp, mai ales) pentru căutarea şi interpretarea informaţiei din mediu. Pe de altă parte, pentru a utiliza informaţia din "minte", trebuie să o aducem întâi acolo, arată Norman, ceea ce poate presupune un efort considerabil de învăţare. Informaţia din "lume" poate fi de asemenea dificil de utilizat: utilizarea ei se sprijină puternic pe prezenţa fizică, continuă, a informaţiei; schimbarea parametrilor mediului înseamnă de fapt schimbarea informaţiei disponibile. Această alegere necesită un proces de echilibrare - a beneficia de avantajul oferit de cunoştinţele (informaţia) din "lume" înseamnă a pierde beneficiile oferite de cunoştinţele din "minte"; de aceea, în permanenţă, în realizarea celor mai diverse sarcini, oamenii folosesc strategii variate pentru a obţine cel mai avantajos echilibru între cantitatea de informaţie externă, disponibilă în "lume" şi cantitatea de cunoştinţe necesare în "minte".

A acţiona în lume implică combinarea informaţiei deja disponibile, prezente în mediu, cu reprezentările internalizate din memorie; ceea ce utilizatorul trebuie să internalizeze este în funcţie de informaţia care *nu* este disponibilă (în mediul extern sau în memorie) pentru atingerea *scopului* curent. Atunci când accentul se pune pe emergenţa comportamentului uman în medii complexe, se simte nevoia unei analize contingente a circumstanţelor în care utilizatorii se comportă, mai mult sau mai puţin, planificat sau direcţionat de scop.

Foarte multe cercetări privind modelarea mentală s-au concentrat pe studiul proceselor cognitive care au loc *în* mintea umană în situaţii specifice de rezolvare de probleme. În general, aceste studii acordă relativ puţină atenţie modului în care oamenii *interacţionează* cu reprezentări externe ale informaţiei sau cu alte persoane atunci când sunt "cufundaţi" în realizarea unei sarcini cognitive.

De ce ar trebui ca procesele cerebrale ale unei persoane ce descrie o percepţie vizuală (exprimată de exemplu prin propoziţia „eu vad o tomată roşie") ar trebui să fie identice cu ale unei persoane care emite o propoziţie ce descrie o idee (de ex. „eu vad un drac roşu"). Tomata roşie chiar există, pe când dracul există doar în imaginaţia mea. Dacă propoziţia „eu vad o tomată roşie" este adevărată prin faptul că un anume obiect real reflectă lumina într-un anume mod, cum se poate justifica o propoziţie despre un obiect imaginar care nu reflectă lumina în nici un fel? Cum am putea fi siguri că o trăsătură a limbajului nostru este şi o trăsătură a realităţii? (suporterii Picture Theory). De exemplu, un sportiv observă traiectoria unei mingi pe care vrea să o prindă şi ca urmare îşi mişcă corpul într-o manieră care-i permite să o prindă. Percepţia mingii este un pas în procesul de coordonare senzorio-motorie care controlează mişcările corpului sportivului. Lumina reflectată de minge produce un pattern de activare în neuronii retinei sportivului (imagini retiniene), o asemenea activare producând un anumit traseu al semnalelor electro-chimice care ajung în neuronii motori ai picioarelor şi mâinilor sportivului, după ce au trecut prin nucleii geniculari laterali, lobul occipital şi anumite arii motorii şi pre-motorii corticale. Câteodată stimulul intern, din creier poate provoca un comportament verbal, nu neapărat un răspuns motor. De exemplu, eu văd o tomată roşie şi, în consecinţă spun: „Această tomată este roşie" sau îmi imaginez un drac roşu şi spun: „Dracul la care m-am gândit este roşu". Deocamdată nu se cunoaşte cu precizie care sunt percepţiile care declanşează coordonarea senzorio-motorie. Conştiinţa este, foarte probabil, şi un fenomen biologic, de sincronizare între frecvenţa oscilaţiilor unui grup neural al cărei activitate determină aspecte distincte ale percepţiei. De exemplu, în cazul percepţiei vizuale, recunoaşterea culorilor, formelor, mişcărilor. Informaţia privind culorile sunt mixate împreună cu informaţiile despre formă şi mişcare. Creierul sportivului trebuie să lucreze într-o asemenea manieră, ca el să poată prinde *acea* minge. Pentru a îndeplini această sarcină creierul trebuie să distingă între trei categorii de informaţii (de culoare, formă şi mişcare),

deci trei arii distincte din creier vor procesa aceste informaţii, după care se va construi imaginea unei singure mingi care este albă, sferică şi se mişcă pe o anumită traiectorie prin sincronizarea proceselor cerebrale care declanşează recunoaşterea culorii albe, recunoaşterea formei sferice şi a mişcării. Numai prin formarea unei reprezentări mentale, care înfăţişează o minge sferică şi albă care se deplasează pe un anumit traiect, ca şi obiect intern, sportivul poate prinde mingea *adevărată*, *reală*. Imaginea lumii fenomenale pe care noi, oamenii o construim cu ajutorul proceselor neurale reprezintă un pas intermediar în coordonarea senzorio-motorie care ne este necesară pentru a fi capabili să interacţionăm cu succes cu lumea reală.

Lumea exterioară percepută de noi este compusă din obiectele interne ale reprezentărilor mentale, care sunt elaborate din raţiuni practice în vederea interacţiunii cu succes cu partea lumii reale ce se constituie în mediul nostru natural şi social. Alte animale s-ar putea să perceapă lumea exterioară în alte modalităţi, adecvate formei lor de viaţă. De exemplu, o broască recunoaşte muştele ca fiind mişcarea unor puncte negre. Ea nu va mânca niciodată o muscă moartă. Percepţia realizată de o fiinţă umană va fi întotdeauna diferită de percepţia realizată de o broască. Este adevărat că există ceva în lumea externă care este sursă comună de percepţie a unei muşte de către noi, oamenii şi de către o broască. De ce percepţia noastră ar trebui să fie superioară percepţiei unei broaşte? Există pur şi simplu două reprezentări ale aceleiaşi realităţi, construite în acord cu necesităţile a două forme distincte de interacţiune practică cu ea.

Un punct de vedere ce priveşte raţionamentului uman este că acesta depinde de modelele mentale. Din acest punct de vedere modelele mentale pot fi construite, asamblate apelând la percepţie, imaginaţie, sau înţelegerea discursului (Johnson-Laird, 1983: 50-99). Astfel de modele mentale sunt înrudite cu „modele" arhitecţilor sau „diagramele" fizicienilor în care structura acestora este similară cu structura situaţiei pe care o reprezintă, spre deosebire de, să zicem, structura formelor logice folosite de regulă în teoriile formale ale raţionamentului.

Pentru majoritatea psihologilor cognitivi de astăzi, un model mental este un model intern de reprezentare a unei realităţi externe. Acesta este construit pe cunoştinţele dobândite din experienţa anterioară, scheme mentale, percepţie, şi strategii de rezolvare a problemelor. Un model mental conţine informaţii minimale. Acesta este instabil şi se poate

schimba. Este folosit pentru a lua decizii în situaţii noi. Un model mental trebuie să fie funcţional, capabil să ofere un feedback cu privire la rezultatele obţinute. Oamenii trebuie să fie capabili să evalueze rezultatele acţiunii lor sau consecinţele unei schimbări de stare. Acestea trebuie să fie capabili să repete mental acţiunile pe care intenţionează să le materializeze în realitate.

Creierul uman captează informaţii şi le interpretează (percepţia), codează informaţia venită din exterior şi face sinteza obiectelor mentale (cuvinte şi imagini), stochează informaţiile (învăţare, memorie) pentru a profita de experienţele trecute şi a le recombina pentru a găsi noi soluţii (inteligenţa). Aceste funcţii mentale sunt regrupate sub termenul de „cogniţie" sau „procese cognitive". Aceşti termeni au fost reintroduşi de americanul Edward Chace Tolman pentru a desemna mecanismele de reprezentare mentală, planificare, intenţie, etc., dar existau deja în vocabularul filosofiei europene, la Kant, şi mai demult utilizat din secolul al XIV-lea de teologul francez Oresme (E. Littré, *Dictionnaire de la langue française*, Librairie Hachette&Cie, 1883). Totuşi, dacă funcţiile anumitor procese sunt abstracte putând fi comparate cu cele ale maşinilor (calculator, imagini virtuale din filme sau jocuri video), alte mecanisme, moştenite de foarte demult, din faza animalică, sunt de origine biologică, motivaţiile, emoţiile, ceea ce ţine de domeniul afectiv. Integrarea mecanismelor cognitive şi afective produc o sinteză numită personalitatea.

Este un lucru general acceptat că mintea umană prelucrează informaţiile care ne bombardează mereu în funcţie de reţeaua de gânduri preexistente, de anumite categorii şi scheme. Problema care a frământat multe spirite este dacă aceste gânduri se formează prin interacţiunea creierului cu mediul sau sunt înnăscute.

Psihologia cognitivă propune o nouă arhitectură a sistemului cognitiv care pune la bază conceptul de „schemă mentală". Indiferent cât suport înnăscut sau dobândit au schemele mentale, ele ne ajută să facem faţă unui flux continuu de stimuli, să ordonăm informaţiile primite, şi, astfel, să putem comunica şi acţiona eficient. În literatura de specialitate, conceptul cu cel mai mare grad de generalitate şi cel mai utilizat este cel de "schemă mentală". El subordonează pe cel de "categorie", "prototip", "stereotip".

Conform metaforei creierului, cogniţia umană este cel mai bine înţeleasă în termeni ai proprietăţilor creierului. Metafora creierului şi, mai specific, aşa-numitele reţele neuromimetice conexioniste, ca implementări

computaţionale ale modului în care creierul ar putea funcţiona, au devenit tot mai populare în ultimul timp şi au atacat statutul de lider al metaforei calculatorului atunci când vine vorba de teoretizări cu privire la natura cogniţiei umane. Reţelele conexioniste, reţelele neurale sau modelele de procesare paralelă distribuită, aşa cum sunt ele variat denumite, diferă de teoriile bazate pe metafora calculatorului în multiple privinţe. De exemplu, în teoriile care aderă la metafora calculatorului, toate procesele asumate ca fiind subiacente comportamentului uman trebuie să fie descrise explicit. Reţelele conexioniste, pe de altă parte, pot într-o anumită măsură să se „programeze" singure, în sensul că pot învăţa să producă output-uri specifice atunci când li se dau anumite input-uri. Mai mult, teoreticienii conexionişti adesea resping utilizarea de reguli şi simboluri explicite şi utilizează reprezentări distribuite, în care conceptele sunt caracterizate ca pattern-uri de activare într-o reţea.

Problema minte-corp: se referă la modalitatea de interrelaţionare între materie - spirit, corp - spirit sau, mai nou, între creier şi minte. Prezentă într-o formă sau alta în întreaga istorie a filosofiei cunoaşterii, problema corp - minte (sau *body - mind*) a fost considerată de majoritatea gânditorilor ca insolvabilă. Nici abordarea contemporană a raportului corp - minte nu a reuşit să rezolve câteva probleme, deşi au fost elaborate o serie de teorii cum ar fi: *materialismul absolut*; *epifenomenismul*; *fenomenismul*; *reducţionism şi eliminativism*, *paralelism*, *mentalism*, *teoria identităţii*; *dualismul interacţionist*.

Trebuie subliniat faptul că problema corp - minte şi-a specializat oarecum investigaţia pe problema relaţiei minte - creier. Materialismul absolut se elimină din start, datorită poziţiei mult prea imperative adoptate faţă de materie. A elimina spiritul din sistem şi a încerca obţinerea lui din formele mult prea grosiere ale materiei este o încercare naivă.

1) Epifenomenismul constituie soluţia conform căreia conştiinţa nu este decât un derivat, lipsit de importanţă, al fenomenelor organice. Spre exemplu, conştientizarea unui act voluntar nu ar fi conştiinţa unei decizii libere care ar sta a originea actului, ci ar constitui dar simplă reflectare ce însoţeşte procesele neurale, aceasta din urmă reprezentând adevăratul motor al acţiunilor noastre.

2) Fenomenismul va fi explicat pornind de la lista celor zece soluţii la problema spirit / corp, prezentată de Mario Bunge (*Ştiinţă şi filosofie*, Editura Politică, Bucureşti, 1984). Fenomenismul are ca punct de pornire

teza că orice lucru este spirit (sau mental), această teză ducând, în opinia autorului, la fenomenalism (sau idealism). În textul explicativ, această doctrină apare sub o altă denumire, şi anume *subiectivism*. Subiectivismul presupune tendinţa de a reduce orice judecată la o apreciere personală. Dacă evaluarea adevărului şi falsului, binelui şi răului ar fi dependente de perspectiva fiecăruia, atunci ar trebui acceptată încă o denumire a doctrinei: relativism. Aşadar, relativismul precizează că nu există altceva sau că nu pot fi cunoscute decât fenomenele, deci nişte simple aparenţe.

3) Reducţionismul şi *eliminativismul* vor fi tratate împreună. *Eliminativismul* apreciază că opiniile psihologice comune, ca şi noţiunile mentale uzuale, pot fi eliminate ca fiind anacronice. O viitoare ştiinţă a spiritului va trebui să explice în manieră cauzală ansamblul comportamentelor umane, apelând la neurofiziologie şi chiar fizică pentru a dovedi că enunţurile psihologiei sunt false. Mario Bunge distinge între materialismul eliminativ care argumentează că "nimic nu este spirit (mental)" şi cel reductiv, care susţine hotărât: "conştiinţa este corporală". De altfel, eliminativismul susţine că "totul este materie". Reducţionismul admite că fiecare stare mentală este o stare a sistemului nervos. De aici rezultă că mentalul nu se deosebeşte de fizic.

4) Parelelismul va fi derivat tot din sistemul lui Mario Bunge. Argentinianul afirmă că nu trebuie luată în considerare "teza de independenţă (corpul şi spiritul sunt autonome), deoarece atât introspecţia, cât şi neurologia ne asigură despre corp şi spirit că sunt interdependente". În ceea ce priveşte paralelismul sau teza de sincronizare din doctrina şcolii gestaltiste, afirmă Bunge, în loc să ofere un răspuns, consideră problema ca fiind deja rezolvată. Afirmaţia că evenimentele mentale au corelative neurale este relevantă, dar nu este suficient de informativă atâta timp cât nu se specifică în mod corespunzător ce este un eveniment mental şi care este natura corelării cu partea neurală. Pentru John Eccles, teoriile materialiste sunt paraleliste, deoarece subscriu ideii că evenimentele mentale nu pot avea o acţiune reală asupra evenimentelor neurologice.

5) Mentalismul este un curent care a determinat "cotitura mentalistă" sau "cognitivistă" din filosofia contemporană şi a impus renovarea substanţială a unui anumit număr de probleme, nu numai a relaţiei spirit / creier. Domeniile în care s-a manifestat această schimbare de optică ar fi semantica şi pragmatica lingvistică, teoria probabilităţilor, economia, logica şi psihologia raţionamentului, flosofia ştiinţei. Mario

Bunge explică mentalismul astfel: este concepţia care admite că spiritul afectează într-un fel sau altul corpul. Dar, atât timp cât conceptele de *stare mentală*, *eveniment* şi *proces mental* nu sunt înţelese în termeni neurali, acestea nu se încadrează în ştiinţa contemporană. Totuşi, în 1987 R. W. Sperry a afirmat contrariul: fenomenele subiective de natură mentală şi cognitivă au un rol cauzal şi funcţional în cadrul proceselor cerebrale.

6) Teoria identităţii se menţine în preajma epifenomenismului. Epifenomenismul, conform căruia conştiinţa nu este decât un simplu derivat, lipsit de importanţă, al fenomenelor organice, a fost abandonat şi înlocuit în ultimele decenii cu teoria identităţii, care consideră că stările de conştiinţă trăite de noi şi cele care le atribuim unor animale superioare sunt identice cu unele aspecte ale proceselor morfofiziologice ale acestor organisme. Replica la teoria identităţii ar fi: în ce mod stările conştiente, care au un caracter subiectiv şi calitativ ar putea fi constituite din stări fizice sau ar putea să fie emergente din stările biologice?

7) Dualismul interacţionist - teoriilor materialiste şi ale identităţii li se opun teoriile de tip dualist-interacţionist. Karl Popper distinge între lumea stărilor de conştiinţă şi lumea conţinuturilor obiective de gândire (nu numai ştiinţifice, dar şi poetice sau artistice în general). Este o tendinţă foarte răspândită să fie considerate aceste entităţi "altundeva" decât în lumea fizică. Se ştie că Popper distinge trei lumi sau universuri populate cu: a. obiecte fizice; b. stări de conştiinţă (mentale) sau dispoziţii comportamentale pentru acţiune; c. conţinuturi obiective de gândire (spirit obiectiv). Filosoful nu anunţă numai existenţa unei lumi fizice şi a unei lumi a stărilor mentale, dar postulează şi faptul că există o interacţiune evidentă între ele. Lumea a treia include teorii, probleme şi situaţii problematice, argumente critice, conţinutul revistelor, cărţilor, bibliotecilor etc. Lumea minţii devine un gen de liant sau nivel intermediar între lumea 1 şi lumea 3.

Pentru John Eccles, "interacţionismul" (bazându-se pe teoria celor trei lumi a lui K. Popper) se referă la creier (ca aparţinând lumii 1) şi la conştiinţă (ca aparţinând lumii 2), acceptând că lumea 1 este deschisă influenţelor unor evenimente din lumea 2. El decretează rolul activ al spiritului conştient de sine care poate analiza activitatea unor regiuni speciale din creier. din punct de vedere neurobiologic se poate defini conştiinţa drept o proprietate vizibilă a creierului care provine din activarea la unison a unui număr nedeterminat de neuroni, pe o perioadă

variabilă de timp, după care sunt substituiţi de un alt număr de neuroni care se activează şi procesul continuă până la instalarea morţii biologice a creierului. Ansamblurile neuronale se constituie într-un mecanism nedescifrat, dar precis, prin care, într-o perioadă de timp infinit de mică, vibraţiile materiei supracondensate, produse de moleculele neuronului eliberează energie care poate fi transformată sau exprimată prin ceea ce numim conştiinţă. Mecanismele de procesare a informaţiei la nivelul ansamblurilor neuronale, folosind un model Bose-Einstein şi efectul Frohlich, după cum susţine Meda Truţă (*Prelucrarea informaţiei în mecanismul învăţării,* 2003, Bucureşti) demonstrează că structurile superioare de învăţare cum ar fi gândirea, limbajul se realizează prin definirea unei stări de conştienţă, necesară creierului pentru a stabili locul şi rolul fiinţei umane în mediul înconjurător. Definirea conştiinţei întâmpină dificultăţi de relaţionare cu alte concepte de tipul "genului proxim", în primul rând "psihicul". Unii psihologi nu par a fi deranjaţi de faptul că "psihicul" reprezintă mai degrabă o enciclopedie culturală decât o entitate care să reziste încercărilor de verificare şi "falsifiere", cum se întâmplă într-o bună tradiţie ştiinţifică. "Psihicul" este pentru filosof o categorie prea vagă. Luciditatea "conştiinţei", vigilenţa temporală asigură, ce-i drept, acestei categorii o anumită claritate şi integritate – calităţi pe care nu le mai regăsim în sfera prea largă a psihicului. S-ar putea mai degrabă descrie psihicul prin conştiinţă decât conştiinţa prin psihic, luând în considerare, pe lângă actele conştiente, şi o sumă de acte inconştiente decelabile nu neapărat de pe poziţiile persoanei I, ci în comportamentul celorlalţi: este lecţia oferită de psihologia socială. Se susţine, în ultima vreme, chiar o structurare a conştiinţei pe niveluri, ceea ce complică şi mai mult descrierile. În psihologia cognitivă, pe lângă *qualia*, proprietăţile caracteristice ale conştiinţei (subiectivitate, unitate, diferenţă centru-periferie, aspectul familiarităţii, starea de spirit, condiţiile delimitării etc.), s-au pus în evidenţă şi câteva niveluri structurale ale acesteia: *1)* senzorial (al interacţiunii mediu-analizori senzoriali); *2)* al "stării de vigilenţă"; *3)* al sinelui conştient; *4)* al stărilor de conştiinţă specifice; *5)* al "experimentării lumii" din perspectiva persoanei I; *6)* al stărilor de conştiinţă narativă (al "furtunilor de conştientizare").

Pentru David J. Chalmers conştiinţa are aspecte care pot fi explicate în termeni de mecanisme computaţionale şi neurale, dar de fiecare dată rămâne în afara teoriei ştiinţifice experienţa subiectivă şi trăirea conştientă care se dovedesc a avea o cauzalitate fizică. Mecanismul

funcţionalist al conştiinţei psihologice poate fi surprins, dar persistă întrebarea: de ce funcţiile fizice sunt însoţite de o anumită experienţă conştientă? După părerea lui Chalmers, o nouă ştiinţă a conştiinţei se va baza pe relaţia între datele despre persoana a treia – procesele din creier, comportamentul, interacţiunea cu mediul – şi datele despre persoana I referitoare la experienţa conştientă. Datele persoanei a treia sunt mai bine cunoscute, nu au aceeaşi natură cu datele persoanei I. Chalmers susţine că scopul unei teorii a conştiinţei este să conecteze datele persoanei I cu cele ale persoanei a treia, să le explice pe primele în funcţie de cele din urmă sau cel puţin să scoată în evidenţă conexiunile teoretice între cele două.

John Eccles în *Evolution du cerveau et création de la conscience* susţine că evenimentele mentale sunt necesar legate în mod continuu de procesele neurofiziologice ale creierului. Apariţia experienţelor mentale în cursul evoluţiei pot fi concepute ca servind integrării datelor extrem de diverse pe care le primeşte creierul animalelor mai evoluate. Aceasta nu explică totuşi cum experienţele mentale au apărut în mod misterios într-o lume constituită până atunci din realităţi pur materiale. Eccles, susţinător al teoriei cuantice a conştiinţei admite că focalizarea mentală care acompaniază o intenţie, o gândire metodică poate produce evenimente neurale prin intermediul unui proces care este analog câmpurilor de probabilitate din mecanica cuantică.

Roger Penrose (1989, 1994), Henry Stapp (1993), S.R. Hameroff (1994), M. Jibu şi K. Jasue (1996) sunt promotorii teoriei cuantice a conştiinţei. Demersurile lor pornesc de la cele două tipuri de procese cuantice cunoscute: tipul I (după von Neumann) în care evoluţia sistemului are loc conform ecuaţiei lui Schrödinger ce nu lasă loc posibilităţii apariţiei mentalului şi conştiinţei; tipul II, în care are loc reducerea vectorului de stare (reprezentând o suprapunere de stări). Penrose numeşte procesul "U" şi respectiv procesul "R" cele două procese de mai sus. Şi Penrose şi Stapp cred că procesul de conştiinţă poate fi legat de fenomenul reducerii vectorului de stare (al colapsului funcţiei de undă din procesul "U" prin procesul "R".

David Bohm susţine ideea unor procese şi mărimi fizice nemăsurabile, dar care determină evoluţia fenomenelor din lumea fizică. Este aserţiunea ce a condus la aşa-numita teorie a variabilelor ascunse din mecanica cuantică. În mecanica cuantică , o stare iniţială dată poate evolua într-un număr oarecare de stări potențiale succesoare ce alcătuiesc

vectorul de stare. Conform ecuaţiei lui Schrödinger, vectorul de stare evoluează determinist. În urma unui act de observare este constatată o singură stare. Procesul de măsurare / observare în sine este cel care structurează sistemul, colapsând mulţimea tuturor stărilor posibile într-una singură. Din acest motiv procesul de măsurare este distinct de alte procese fizice.

Sistemele fizice foarte complexe, cum ar fi creierul, organele senzoriale şi mai ales neuronii sunt suficient de mici pentru a funcţiona după legile probabilistice cuantice. Margenau (1984) susţinea că interacţiunea corp / psihic este analogă unui câmp de probabilităţi descris de mecanica cuantică, câmp ce nu posedă masă, nici energie dar poate să cauzeze într-un microsit o acţiune efectivă.

Peters şi Kora (1987) propun considerarea fasciculelor de dendrite ale neuronului ca o microunitate structurală a cortexului, numită "dendron". Fiecare "dendron" sau unitate neurală ar fi pătrunsă de o unitate mentală numită "psihon". O intenţie mentală acţionând prin intermediul unui psihon dispune prin dendronul său de aproape 10 000 de reţele veziculare presinaptice deja activate, unde fiecare veziculă aşteaptă să fie selectată. De exemplu, unul dintre dendronii ariei V4 acţionează asupra psihonului său pentru a produce senzaţia de culoare roşie. În scopul menţinerii constante a senzaţiei de culoare roşie, trebuie să se producă o integrare care asamblează milioane de unităţi mentale perceptive care să ducă la experienţele globale pe care le trăim.

Roger Penrose (1999) a sugerat că microtubulii din neuroni ar fi locul efectelor cuantice relevante din creier. La originea fenomenului conştiinţei ar sta acele citoschelete neuronale pe care se grefează microtubului, locuri de existenţă ale stărilor cuantice coerente. Coerenţa cuantică la scară largă nu implică în sine conştiinţa. Altfel am fi nevoiţi să recunoaştem că supraconductorii sunt conştienţi. Şi totuşi, este foarte posibil ca o astfel de coerenţă să reprezinte unul dintre ingredientele de care este nevoie pentru ca un organism să aibă conştiinţă de sine. În creierele noastre există un înalt grad de organizare şi, cum conştiinţa reprezintă un fenomen integrator al întregii activităţi psihice, înseamnă că trebuie să căutăm un tip de coerenţă la o scară mult mai largă decât la nivelul unui singur microtubul. Ar trebui să existe o non-separabilitate semnificativă între stările din citoscheletele separate al unui mare număr de neuroni diferiţi, astfel încât arii largi din creier să fie implicate într-un fel de stare cuantică colectivă.

Încă acum 80 de ani, marele fiziolog american Walter Cannon a arătat complexitatea mecanismelor emoţiilor, dar şi rolul lor pe scara animală, rezumat în sintagma „Fugi sau luptă!". În momentul în care un mamifer realizează apariţia unei prăzi sau a unui pericol, pentru a supravieţui, trebuie ca într-o fracţiune de secundă să acţioneze: luptă sau fugi. Deci, în acea fracţiune, organismul va conştientiza şi va acţiona cu maximum de eficienţă. Acest proces esenţial supravieţuirii, necesită o eliberare bruscă, suplimentară de energie chimică. În concluzie, emoţiile reprezintă în final o descărcare de energie produsă prin eliberarea de adrenalină, atât din creier, cât şi din glanda suprarenală, situată deasupra rinichilor. Mecanismul de formare al emoţiilor ar fi PERICOL-EMOŢIE-ADRENALINĂ-ENERGIE CHIMICĂ.

Cele 10 miliarde de neuroni din creierul uman sunt aşezate în structuri care posedă un anumit grad de specializare, pentru desfăşurarea şi reglarea proceselor biochimice, care asigură funcţionarea optimă a organelor interne, membrelor, dar şi a gândirii. Momentul iluminării din mecanismul gândirii, chiar dacă durează o fracţiune de secundă, declanşează activarea mai multor zone din creier, implicând atât cortexul, cât şi structurile evolutive mai vechi. Unele persoane gândesc mai încet, altele mai lent; la unii, gândirea cuprinde mai multe zone, la alţii circuitul activării nervoase este extrem de scurt. Mai intervin şi alţi factori cum ar fi sexul, vârsta, gradul de cultură, poate şi unele tipare ancestrale cum ar fi „subconştientul colectiv".

Ansamblurile neuronale care sunt supuse celor două efecte se regăsesc în creier în forma următoare: descărcările electrice permanente ce apar în spaţiile dintre neuroni, chiar dacă creierul este activat de stimuli, constituie o sursă de energie care forţează moleculele membranei celulare să emită fotoni. Iar când emisia atinge o frecvenţă critică , moleculele din interiorul membranelor milioanelor de neuroni, vibrează la unison, intrând în faza de condensare Bose-Einstein.

De definirea conştiinţei s-au ocupat încă din antichitate filosofi, teologi, biologi, medici, scriitori, mai târziu psihologi, psihanalişti, iar în ultimii ani s-au implicat şi fizicieni, matematicieni şi informaticieni. Asta datorită faptului că , în primul rând, conştiinţa este individuală, subiectivă şi constituie un izvor inepuizabil de senzaţii, percepţii, opinii, atitudini. Prin intermediul conştiinţei, noi construim realitatea înconjurătoare. După dicţionarele de psihologie, conştiinţa reprezintă cunoaşterea imediată pe

care o avem despre existenţă şi realitate; calităţile principale ale conştiinţei ar fi „atenţia" după Bergson, „percepţia" după Freud şi „starea de veghe" după Jung.

Conştiinţa este spirit sau materie? Platon susţinea că mintea este localizată în cap, că are formă sferică, forma geometrică perfectă. Aristotel plasa mintea în inimă, deoarece acest organ împinge sângele prin corp. Descartes, în secolul al XVII-lea, a afirmat că mintea chiar dacă este situată în cap, este imaterială şi complet independentă de corp. În anii '90, „decada creierului", această problemă a revenit în actualitate, de data aceasta apelând la tehnica de vârf. În 1995, Antonio Damasio, SUA, publică o carte, „Descartes' Error" în care afirmă că mintea este creată de corp, în mod particular de către creier. Conştiinţa, gândirea, sunt rezultatul unor procese fizico-chimice ce au loc în creier, aşa cum curcubeul este rezultatul interacţiunii dintre lumină şi picăturile de ploaie. Conştiinţa înglobează atât senzaţiile provenite din afara corpului (prin cele cinci simţuri), dar şi informaţiile provenite din învăţare, limbaj, emoţii şi sentimente.

References

Johnson-Laird, Philip N. (1983) *Mental Models: Toward a Cognitive Science of Language, Inference and Consciousness*, Cambridge: Harvard University Press.

Katzeff, C. (1990) System demands on mental models for a fulltext database, in *International Journal of Man-Machine Studies*, 32, 483-509.

Norman, D. A. (1988) *The psychology of everyday things,* New York: Basic Books Inc.

Richard, J. F., Bonnet, C., Ghiglione, R. (Eds) (1990) *Traité de psychologie cognitive: le traitement de l'information symbolique*, Paris: Dunod.

Date despre Autor

Felicia CEAUŞU, cercetător ştiinţific dr. gr.III, absolventă a Universităţii « Al.I.Cuza » Iaşi, în 1997cu lucrarea de licenţă *Creaţia plastică la persoanele cu tulburări psihice. Propunere de artterapie.* Master în Educaţie integrată (1998) şi în Teorii şi practici ale interpretării (2003) la Universităţii « Al.I.Cuza » Iaşi. Domenii de interes: psihologie socială,

filosofia minţii, pedagogie. A publicat două cărţi : *Clarificări conceptuale ale relaţiei corp-psihic din perspectiva filosofiei mentalului*, Editura Princeps Edit, Iaşi, 2008, şi *Relaţia minte-corp în filosofia contemporană a ştiinţei*, Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza", Iaşi, 2009.

Legal Language – A Multidimensional Approach

Ph.D. Candidate Oana BARGAN[1]

Abstract:

The language of the law has long exerted its spell on most people who enter into contact with it, be that lawyers, legislators, magistrates, linguists, translators or just the "laypeople", as the professionals in the legal field prefer to call the uninitiated. As a result of the interaction of two major fields of knowledge, law and linguistics, legal language has been at the heart of extensive works pertaining to specialists in both fields, and has generated a diversity of approaches and discussions, starting from the very name given to this specialised language (legal language, the language of the law, language for law purposes etc.) and continuing with debates whether this language needs to be simplified so that everybody can have access to the 'letter of the law' or remain encrypted and thus less prone to change and interpretation (the Plain English Campaign).

Keywords:

legal language, legal translation, L.S.P. (Language for Special Purposes), jurilinguistics, legalese.

[1] Oana BARGAN, Ph.D. Candidate, 3rd year, at "Alexandru Ioan Cuza" University from Iasi, Email: oanabargan@yahoo.com

Introduction

The result of the intersection of two major fields of knowledge, law and linguistics, legal language implies much more than the mere linguistic articulation of legal thought, it also implies intention (the perspective of the sender), acceptability (the perspective of the receiver), social and political implications, manipulation, translation issues, but first and foremost, it is the only tool we have to enforce the law, to regulate human behaviour. The multidimensional approach towards legal language is thus intrinsic, since a variety of elements and aspects belonging to different fields make up this fascinating type of language used in legal environments. In this article I will consider the two main approaches to legal language, which is the legal approach, the way this type of language is perceived by the legal professional and the linguistic one, including here the translator's perspective and insights into dealing with legal language.

Legal Language or Language of the Law?

The language used by lawyers, legislators, magistrates and all the other participants in the legal system is undoubtedly a thorny but at the same time spectacular subject. Extensive works have been dedicated to this subject matter, emerging from theorists in law, from practitioners in the legal system, and, of course, from scholars in linguistics and translation studies. From the perspective of the linguist, and of the legal translator in particular, the choice between *legal language* and *language of the law* observes the rule of economy, i.e. the minimum effort involved. It is also common practice among linguists and translators dealing with this particular type of specialized language to use both designations even though *legal language* seems to be preferred (see Šarčević 1997; Alcaraz, Hughes 2002; Chromá 2004). Nevertheless, from the perspective of some legal professionals, *the language of the law* is the most suitable term to be used, arguing the confusion which could be caused by the phrase *legal language/ English* due to the implications of the use of the term *legal* which "is so frequently and properly used to mean lawful as to cause confusion at the outset" (Mellinkoff, 2004: 4).

The rationale offered by Professor Mellinkoff for rejecting the phrase *legal language* and implicitly *legal English* is evident, but one must not

disregard a term only because one of its meanings is dominant, be that a sense as powerful as *lawful*. It is my belief that the reader of this paper will grasp the intended meaning behind the label *legal language, legal English* or *legal Romanian* which refers to the language used by the participants in the legal system(s).

In Romanian this distinction is not necessary as there are two different terms for the two aspects concerned with law: *legal* (*lawful*) and *juridic* (refers to aspects connected to law). The choice is therefore simpler and the language used by lawyers, magistrates etc. is usually called *limbaj juridic (legal language)*, as presented by Adriana Sferle (2006): "Most of the times the use of the phrase legal language is preferred, respectively the use of the term language instead of sociolect or technolect, considering the fact that this type of language is not a mere series of technical terms used to describe objects and notions (…)" (idem: 4[2])

The above-mentioned author introduces two new alternatives to *legal language*, which target the second term of the linguistic unit this time, namely *language*, which might be substituted by *sociolect* or *technolect*. Nevertheless, the author argues the use of *language* in relation to the legal system as the terms *sociolect* and *technolect* would invariably disadvantage the complexity of the discourse involved. Indeed, the language of the law is all but simple and precise, which are core attributes for technolects, and involves much more than the social aspects of language, as it is the case with sociolects. *Legal language* has been chosen by most linguists and professionals in the field of law dealing with the linguistic aspects involved in postulating laws, giving sentences, pleading, drafting contracts and all the variety of activities undertaken by the legal professional, as this is the phrase which best grasps the complexness of legal thought in linguistic wrapping.

Even though the choice of a designation for the language used in the legal system seems simpler in Romanian, there are, however, situations when this sublanguage is mislabelled, as it is the case of an article presented in a Romanian law magazine, which refers to legal language as *drept lingvistic* (*linguistic law*) (Popescu, Ciora, Țăndăreanu, 2007). The authors discuss the accessibility of drafting guides meant to help the lawmaker and enumerate the aspects considered in these instructive materials: structure, constitutive elements, syntax, style, formal

2 All translations mine unless stated otherwise.

presentation, which are all intrinsic elements of legal language, Nevertheless, the above-mentioned authors conclude that "This part of the law is related to *linguistic law*." (idem: 3, my emphasis)

Although all the features enumerated in the paragraph above are leading characteristics of legal language, the authors mislabel the field described as *linguistic law*, which is a totally different aspect concerned with the activity of law in linguistics and not vice-versa, as argued also by Barbu Berceanu (cf. Sferle, 2006: 5) who states that the object of legal language is the "linguistic activity in the field of law, envisaging words with legal connotations, specific to the field of law" and this field is clearly to be delimited from the "activity of law in the field of linguistics, law which gives words a legal value irrespective of the field of application."

Whatever the name given to the special language used by the professionals in the field of law, be that *legal language* (Šarčević 1997; Alcaraz, Hughes 2002; Butt, Castle 2006), *language for law purposes* (Chromá, 2004), *sociolect, technolect* (cf. Sferle, 2006) or *language of the law* (Mellinkoff, 2004), the general conclusion is that this is a special type of LSP due in part to the variety of elements that come into play (linguistics, law, sociology, psychology, rhetoric etc.) but also to the special status legal language enjoys in society, especially when used in drafting laws, treaties, decisions and all other types of legal documents used to enforce the law.

LSP, Jurilinguistics and the Language of the Law.

When it comes to defining legal language, most theorists, irrespective of their affiliation to the fields of linguistics or law, tend to take into consideration the language(s) they are working with (mother tongue usually for lawyers, source or target language for translators, etc.), especially if the respective language is widely used, as it is the case of English or French. Thus, the definition of the concept of *legal language* becomes the definition of *legal English*, *legal French* etc., as exemplified with the definition provided by David Mellinkoff: "The language of the law […] is the customary language used by lawyers in those common law jurisdictions where English is the official language. It includes distinctive words, meanings, phrases, and modes of expression. It also includes certain mannerisms of composition not exclusive with the profession but prevalent enough to have formed a fixed association" (Mellinkoff, 2004: 3).

It is undeniable that legal language has the tags of complexity and peculiarity attached to it. What is even more fascinating about this particular type of language is the fact that each language, in its turn, has its own particularities when it comes to drafting laws, concluding contracts or giving sentences. Each legal language differs more or less from others, the shades ranging from totally distinct (as it is the case of western legal languages compared to Islamic ones) to very similar legal language systems (for example Austrian and German). This could be the reason behind defining one particular legal language and not the general concept, as the latter would be too diverse and complex to portray in one definition. The other argument would be that the theorist feels most at ease describing the system (s)he is familiar with and not general concepts deduced from a bulk of legal languages.

The definition quoted above from David Mellinkoff's work is not entirely focused on legal English since its second part is broader, identifying general features of legal language like specific terms, meanings, styles and "mannerisms of composition".

Another author focusing on more general aspects of the language of the law is Adriana Sferle (2006) who defines it in a more general context, relating it to LSP (Language for Special Purposes). From the author's perspective, legal language, like any other special purpose language, "uses to a certain extent all the complexities of the organizational systems – phonology, morphology, syntax, stylistics – organizing a terminological network of significants starting from the lexical resources of the common language in order to express notions and conceptualize the specific systems of the respective field" (Sferle, 2006: 3). Legal language is thus rightfully labelled as LSP (also cf. Gémar, 2005: 1) as it fulfils all the prerequisites of this broader category, and even though many will argue the distinctiveness of this type of specialized language, it still falls under the same umbrella called LSP as the other special purpose languages, like the language of medicine, physics, constructions etc.

Susan Šarčević (1997) also introduces the topic of legal language by referring first to the more general class to which it belongs, i.e. the Language for Special Purposes. The author dedicates a subchapter to the description of special-purpose texts, calling the reader's attention to the classifications made by Andrei Fedorov (who first included technical, scientific, commercial texts and official documents in the category of special-purpose texts, denying at the same time the perspective according

to which the translation of texts belonging to this group was inferior to other types of translation – literary, religious etc.), Casagrande (who divided texts into four classes: special-purpose/pragmatic, aesthetic-poetic, religious and ethnographic) and Jumpelt (according to whom texts would fall under the following categories: technical texts, texts of natural sciences, texts of social sciences and other texts – with legal texts belonging to the third category) (cf. Šarčević, 1997: 6-7).

Another approach to legal language is offered by the Romanian author mentioned above, Adriana Sferle (2006), who brings into discussion the two relatively new research fields which developed as a result of the interference of legal language with different other human sciences: *legal linguistics*, also called *jurilinguistics* (idem: 4) or *linguistics of the law* (cf. Šarčević, 1997: 285) and *legal semiotics*. According to the Romanian author, the field of legal semiotics is concerned with "describing the legal discourse/text by relating it to an LSP dictionary and grammar" (ibid.) whereas *jurilinguistics* centres on terminological issues and discourse analysis in legal language. This type of approach examines the way the law uses language in order to form its specialized language and studies legal terminology in view of finding the most suitable and efficient terms and the most scientific definition (Šarčević, 1997: 4-5).

One of the initiators of *jurilinguistics*, Jean-Claude Gémar (2005), places translation, and especially legal translation and its practitioners on the first place in determining the appearance of this discipline, a rather young science, still developing and transforming itself, bringing together the field of linguistics, law, but also other human sciences like psychology and informatics (Gémar, 2005: 1). The author also argues the long history of jurilinguistics, even though it has been acknowledged as such quite recently, explaining that this discipline appeared at the same time as the first legal writings, since the first lawyer-linguists (*jurilinguistes*) were practitioners of law but also writers in this field. Legal thought but also the way it is embodied by words had been at the heart of many insightful thoughts and discussions, with Plato, Aristotle and other great thinkers as the originators (Gémar, 2005: 2).

A major role in the appearance of this interdisciplinary perspective which was embodied by jurilinguistics was played by Canada, due to its history, and especially its cohabiting languages and legal systems. This country has seen the rise of many lawyer-linguists and the development of their discipline, but the scope of jurilinguistics has transcended the

national and linguistic borders to affect other countries and communities and their legal systems in particular, as is the case, for example, of the European Union.

According to the above-mentioned author, the science of jurilinguistics is situated at the crossroad of linguistics and law, which are mother-disciplines for it. Nevertheless, in the conclusion of his article the theoretician states that "Comme la terminologie pour la traduction, la jurilinguistique peut accompagner le droit, lui servir de "science auxiliaire" (Gémar, 2005: 6). The author' s perspective on jurilinguistics is that this science is more connected to the field of law, to which it has brought significant improvements through the creation of glossaries, terminological databases, the reform of vocabulary, administrative texts and formulations, legislative co-drafting. This is therefore a discipline bearing a crucial importance in the development of modern legal systems everywhere and these benefit from the latest developments in linguistics, such as discourse analysis, text linguistics, sociolinguistics etc. However, this give-and-take relationship is not unidirectional since the linguist, and especially the legal translator, can also profit from the correlation between the two sciences to gain access to the way language is used by the professionals in order to become a specialized, well-formed and many times hermetic language. It is this particular manipulation of language into a technolect to which only the initiated have access and the desire of linguistic development and reform in the field of law which stood at the heart of a phenomenon called The Plain English Campaign, which is the main focus of the next chapter.

The Plain English Campaign

There is no denial in the fact that legal language is fascinating, and not just for the professionals, who understand it best, but for other specialists interested in studying the complexity and specificity of this particular type of specialized language (linguists, translators, sociologists etc.). Nevertheless, the fascination turns into a veritable ordeal once the layperson is swirled into the legal system and is forced to put legal language into use in order to obtain or defend his/her lawful rights, be that orally or in writing. Language becomes an impediment in this system which can only be surmounted with the help of the legal mediator – the lawyer.

Peter Butt and Richard Castle (2006: 112-113) start their plea for the use of a simpler legal language by explaining the phrase *plain English*, which is often denigrated by specialists in law on the ground that it simply implies "a databased form of language shorn of beauty, stripped of vocabulary, truncated in form and deficient in style." The authors draw their conclusions on what 'plain English' is from a variety of sources like the 1986 discussion paper of the Law Reform Commission of Victoria and the National Consumer Council (UK). The above-mentioned authors adopt the perspective offered by the Law Reform Commission according to which *plain English* is "language that is not artificially complicated, but is clear and effective for its intended audience. While it shuns the antiquated and inflated word and phrase, which can readily be either omitted altogether or replaced with a more useful substitute, it does not seek to rid documents of terms which express important distinctions" (Butt, Castle, 2006: 113).

The air-tightness of legal language has generated a response from the actual addressees of this language, the laypeople, the "intended audience" as stated in the definition above, supported by many linguists, translators and even professionals in the field of law who claim the simplification of this language so that everyone can have access to the information circulating in the legal system.

As specialists in law, Popescu, Ciora and Ţăndăreanu (2007) pinpoint one of the most important aspects which lead to the clash between ordinary language and the obscurity and 'mystification' of legal language: "Linguists, and even specialists in language philosophy have more than once contented to observe and accept the legal text in its entirety, considering that legal norm must or should also be linguistic norm" (Popescu, Ciora, Ţăndăreanu, 2007: 3).

The predominant prescriptive function of the legal text, its crucial role in society, the importance attributed to legal norms have definitely contributed to the prescriptivism of legal language, which seems to be one of the most reluctant to change from all other LSP categories. The language of medicine, construction, physics are all ahead of the common language with respect to terminology, clear syntax, concise style etc. The reverse process seems to happen in legal language as here one can still hear terms used by Shakespeare or the intricate rhetoric of the Renaissance.

Enrique Alcaraz and Brian Hughes (2002) try to find the most pertinent explanation given by the specialists in the justice system for the preservation of an antiquated and knotty language. The first argument found by the authors is the fact that lawyers form an airtight group, and they are initiated into understanding and using the language of their teachers, predecessors and colleagues. They will not willingly give up the linguistic barriers that separate them from the lay-class. The second ground refers to the use of old authentic texts upon which the system of the law is built – judgments, procedural rules, pleadings, statutes etc. The third argument is also the most pertinent in my opinion since it reflects the reality of legal certainty, vehemently advocated by the professionals in defending their language and especially the terminology used: "the great advantage of the terms to which exception is most often taken is precisely that they are clear and precise" (Alcaraz, Hughes, 2002: 15). This perspective is also shared by David Mellinkoff: "The standard answer to any criticism of the language of the law is that this language is precise" (2004: 290).

These are indeed reasonable explanations but, according to the above-mentioned authors, do not account for the lawyers' determination to use the specifically frustrating syntax and knotty style. The most commonsensical conclusion is that once the professional is trained into the 'magic' of legal language (s)he will surely use all its tricks and make himself/herself indispensable in interpreting the law, pleading a case or writing a legal document.

The importance of The Plain English Campaign for the translator undertaking the thorny task of translating legal documents is immense as it draws the attention on the actual end-users of the legal text which are often the common people. The voice of the translator advocating the user-oriented translation techniques is finally being heard and the authoritative directive of literal translation of legal texts is fading away. There are still many specialists in the legal systems who will adopt a wary perspective as far as target-oriented translation is concerned but the turning point in the overall perception of the legal text has occurred and the general public is claiming its right for a clearer legal language, be that original or translated.

Conclusions

Whether it is called *legal language* or *the language of the law*, the language used in the legal system remains one of the most problematic but at the same time one of the most captivating types of discourse to be analysed. Specialists in the field of law and linguists can benefit from insights and analysis regarding legal language made in both fields in order to better express and understand the letter of the law, give access to it to the laypeople, acknowledge the present issues arising from the need to release legal language from the burden of its antiquated style and terminology, and also acknowledge the present issue of globalisation, where legal and linguistic systems need to find a common ground, and where translators play a huge role: mediators between legal and linguistic systems and cultures.

References

Alcaraz, E., Hughes, B. (2002) *Legal Translation Explained*, Manchester/Northampton: St. Jerome Publishing.

Butt, P., Castle, R. (2006) *Modern Legal Drafting*, New York: Cambridge University Press.

Chromá, M. (2004) *Legal Translation and the Dictionary*, Tübingen: Lexicographica.

Gémar, J.-C. (2005) De la traduction (juridique) à la jurilinguistique. Fonctions proactives du traductologue, in *Meta: journal des traducteurs / Meta: Translators' Journal,* 50, (4), available at: http://www.erudit.org/revue/meta/2005/v50/n4/019840ar.pdf

Mellinkoff, D. (2004) *The Language of the Law*, Oregon: Resource Publications.

Popescu S., Ciora, C., Ţăndăreanu, V. (2007) Probleme curente privind folosirea limbajului juridic, in *Buletin de informare legislative,* 3, 3-11, available at: http://www.clr.ro/eBuletin/3_2007/Buletin_3_2007.pdf

Šarčević, S. (1997) *New Approach to Legal Translation*, The Hague/London/Boston: Kluwer Law International.

Sferle, A. (2006) *Studiul limbajului juridic: consideratii metodologice si teoretice*, available at:http://www.litere.uvt.ro/documente_pdf/.../adriana_sferle.pdf

Stoichitoiu-Ichim, A. (2002) *Semiotica discursului juridic*, Universitatea din Bucuresti, available at: http://ebooks.unibuc.ro/filologie/discurs/

Tiersma, P. (1999) *Legal Language*, Chicago/London: The University of Chicago Press.

Date despre Autor

Oana Bargan – PhD candidate, 3rd year, at "Alexandru Ioan Cuza" University of Iasi, Doctoral School of Philological Studies, email oanabargan@yahoo.com. I have been an associate junior lecturer at the Department of English, Faculty of Letters of the same university since 2003. After a traineeship at the Court of Justice of the European Communities in 2005 and due to my specialization in translating legal texts as a freelance translator, and also owing to the courses of legal English I taught at the Faculty of Law at the above-mentioned university, my orientation in academic research focuses on analysing legal texts from the perspective of the translator.

Aprioric and Inside Barbarism

[Barbaria Apriorică şi Intrinsecă]

Ph.D. Candidate Radu – Vasile CHIALDA [1]

Abstract:

The barbarism cannot be defined within the parameters which were slightly seen in the text books and in the tomes of antique, medieval or modern history philosophy. As well, the barbarism does not present the same tough consistency which can maintain its anti-cultural character, contrary to civilization. The barbarism seemed to have suffered almost two centuries ago a mutation, which, ultimately, proved to be a necessary metamorphosis, at least if we take into consideration the fact that the becoming thing represents the accurate direction throughout it can be interpreted. Barbarism becomes interior yet this nature was since its conceptual beginnings, a significant feature. And the interior barbaric act must be understood only from the a priori perspective.

Keywords:

inside barbarism, a priori barbarism, axiological mutation, cultural ansamble;

[1] Ph.D. Candidate Radu – Vasile CHIALDA, Faculty of Philosophy and Social and politican Sciences within „Alexandru Ioan Cuza" University from Iasi, Email: chialdabyvass@yahoo.com, Phone: 0752034585.

Moto:

Cea mai importantă sarcină a secolului XX constă în evidenţierea edificiului intern al unităţilor organice în contact cu care istoria universală se împlineşte.
(Spengler, 1996: 156-157)

Introducere

Mult timp pe parcursul istoriei conştiinţei umane barbaria a fost plasată în exteriorul civilizaţiei, fiind considerată opusul acesteia. De aici rezultă un conflictul permanent ilustrat de expresia *noi şi alţii*, iar atâta timp cât a existat un *noi* şi un *alţii*, barbaria a fost mereu exterioară. Barbaria care se lipea mereu de tot ce reprezenta în decursul istoriei un altceva diferit, în raport cu care se construia o civilizaţie, ori se definitiva o cultură anume, un concept antitetic acestora, populat cu valenţe negative, ori devenite între timp negative, pare a se definii altfel acum. Într-o lume în care cuceritorul nu mai are nimic de cucerit, iar dominatorul „pare" a nu mai avea ce să domine, în care forţele şi puterile s-au echilibrat şi în care conflictul inter-civilizaţii îşi găseşte succesor în disputa între diferitele naţiuni ale civilizaţiei, barbaria se umanizează şi se cizelează. Relaţia dintre *noi* şi *alţii* plasa barbaria în exteriorul unei culturi, ori în exteriorul civilizaţiei, cu excepţia situaţiei în care termenul barbar era atribuit aceluia care se presupunea că este civilizat, deşi situaţia aceasta exprima faptul că, cel care primeşte acest apelativ, nu a avut un comportament corect, normal, unanim înţeles, faţă de semenii săi.

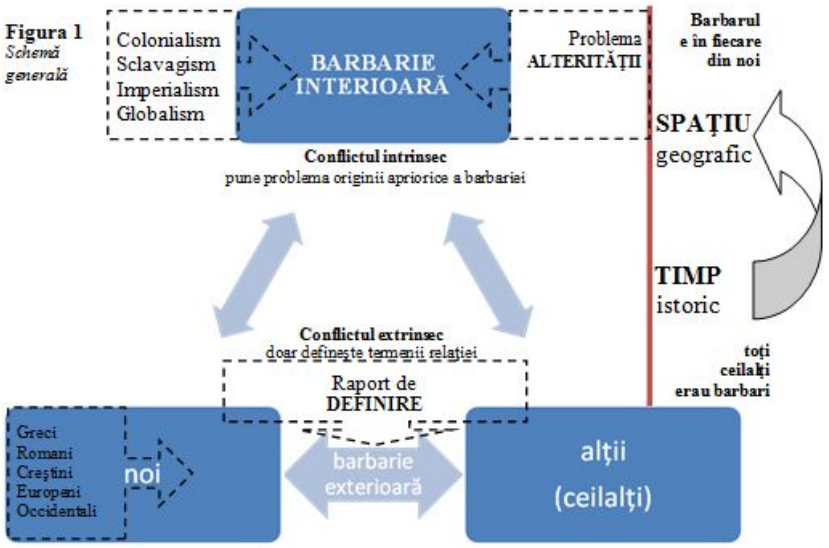
Obiectivul urmărit şi metoda abordată

Acum însă, când *alţii* şi *ceilalţi* devin termeni proprii termenului *noi*, înţeles în sens global, ca *toată lumea*, barbaria nu îşi mai găseşte reprezentare undeva în exterioritate a ceva anume, ci, pentru că nu avea cum să dispară, deoarece astfel ar fi generat însăşi dispariţia conceptelor de cultură şi civilizaţie, care se definesc doar una în raport cu cealaltă, şi-a găsit reprezentare în fiecare din *noi* (vezi fig. 1). Ne propune, astfel, să localizăm barbaria. Iar pentru că întotdeauna istoria a fost definită în parametri aceştia conflictuali, un *noi* şi un *alţii*, nu puteam face abstracţie de moştenirea tradiţională a operei lui G. W. F. Hegel. Ale sale *Prelegeri de filosofie a istoriei* propun ca metodă de cercetare dialectica. Aceasta descrie cel mai bine caracterul conflictual al istoriei şi a evoluţiei spiritului

universal, ca purtător al conştiinţei individuale de sine, de la o civilizaţie la alta. Barbaria este parte a unei dialectici a civilizaţiei şi culturii în acelaşi timp. Parametri definitorii ai expresiei „noi şi alţii", ea însăşi o dialectică prin care se pot explica valenţele conceptuale ale barbariei, civilizaţiei şi culturii sunt asumate treptat în istorie, dezvăluie necesitatea unei duble dialectici, barbarie-cultură şi barbarie-civilizaţie, care denotă faptul că barbaria este parte a înţelegerii culturii şi fenomen definitoriu pentru ce nu este civilizaţie. În momentul în care cele trei sunt separate, rupte sau iyolate unele de altele, iar astfel, evitarea unei dialectici corect asumate, nici una dintre ele nu se poate susţine ca reprezentând caracterul individului uman, dezorientând fiinţa umană şi provocând ceea ce putem numi, o mutaţie, o transformare, pe de-o parte în masă, iar pe de altă parte la nivelul fiecărui individ.

Dubla dialectică: barbarie-civilizaţie, barbarie-cultură

Despre această „mutaţie" este vorba. Barbaria şi-a pierdut fundamentele reprezentării din trecut şi a început să îl privească pe fiecare individ în parte. Actele de barbarie se nasc, din acest nou punct de vedere, numai atunci când se încalcă drepturile omului, când individul nu respectă legile sociale, morale şi religioase ale comunităţii din care face parte, când are un comportament deviant sau neadecvat, când nu respectă legile internaţionale inter-civilizaţii şi inter-culturi, aşadar legi globale, ori când decurge la privare de libertate, abuzuri şi crime. Barbaria devine acea formă conceptuală în care sunt înglobate toate ilegalităţile şi toate actele negative ale comportamentului uman, indiferent în ce domeniu s-ar infiltra ele.



Roland Brunner se întreabă: *se repetă oare istoria?* (Brunner, 2000: 137). În ceea ce ne priveşte, este interesant să constatăm că orice interpretare a culturii şi civilizaţiei, aşadar a celor mai des întâlnite concepte în manualele şi tratatele de istorie, este dependentă de conceptul de barbarie şi a valenţelor pe care purtătorul acţiunii de a fi barbar le-a căpătat în timp. În acest sens putem spune că istoria se repetă mereu, ilustrând conflictul civilizaţiei şi culturii cu barbaria în diferite epoci ale sale. Repetarea necesară istoriei, reprezintă în cazul nostru sucombarea unei civilizaţii prin barbarie (Spengler, 1996: 54) şi regenerarea unei culturi pe temelia celei care a apus, direcţie firească (Spengler, 1996: 148) înţeleasă prin faptul că *destinul* (Spengler, 1996: 11) oricărei culturi se împlineşte inevitabil în civilizaţia sa. În aceste circumstanţe am putea spune: da, istoria se repetă, pentru că orice se naşte, spune Spengler în introducerea cărţii sale, invocând devenirea istoriei astfel: *antichitate – ev mediu – modernitate* (Spengler, 1996: 29), trebuie să se şi sfârşească, căci *naşterea include moartea* şi *tinereţea include bătrâneţea* (Spengler, 1996: 67), iar civilizaţiile nu fac abstracţie de acest principiu universal al determinării istoriei. Barbaria face parte din această devenire, participă la ea şi determină noutatea, moartea şi implicit renaşterea în istorie. Declarată, aşa cum am văzut, în afara legalităţii şi legitimităţii, actul pe care îl determină, se interiorizează şi devine propriu fiecărui individ în parte. Barbaria

interioară, spre deosebire de barbaria exterioară, este o răsturnare valorică, nu pentru că a ieşit din interpretarea dualistă dintre un *noi* şi un *alţii* şi pentru că la nivel global termenii sunt practic anihilaţi, deoarece nu mai reprezintă un buchet de valenţe şi valori atribuite subiectiv: *acesta* sau *acela* (Mattéi, 2005: 123), ci mai degrabă obiectiv. Jean Francois-Mattéi şi nu numai el, chiar şi Roland Brunner în *Psihanaliză şi societate postmodernă*, susţin că: *barbarul e în noi* (Brunner, 2000: 123). Această tendinţă, care nu este tocmai nouă în istoria gândirii umane, este firească, pentru că orice interpretare corectă are la bază o astfel de direcţie, de la exterior la interior. Este mersul comprehensiunii dinspre exterior spre interior (Dilthey, 1999: 24.), spunea Wilhelm Dilthey încercând să disocieze ştiinţele naturii de cele ale spiritului.

Începând cu interiorizarea barbariei, trecând din sfera unei comparaţii ce presupunea o exterioritate, în sfera unei comparaţii la nivelul interiorităţii individului, actul de barbarie devine subiectul unei probleme de ansamblu (de civilizaţie şi educaţie, ca act care trebuie îngrădit să se manifeste şi să răbufnească, determinând gesturi şi comportamente nefireşti şi nepermise), precum şi al unei probleme specifice (de psihologie şi biologie, ca act ce reprezintă o represiune a inconştientului, care ţine de construcţia noastră anatomică şi se manifestă violent şi agresiv în societate). Barbaria interioară, din acest punct de vedere se manifestă la exterior, deşi originea sa este una intrinsecă individului uman. Actul considerat barbar, este o acţiune lăuntrică, care odată ce i se permite a fi exteriorizat, devine un act cugetat şi sancţionat ca atare. Barbarul, ale cărui manifestări sunt condamnate în consecinţă, este sancţionat datorită unei slabe educaţii, care ar trebui să suprime impulsiunile biologice ale firii umane, şi datorită unui psihic fragil, care ar fi trebuit să-i întărească caracteristica de om civilizat, nu să-l reprime. Vorbim despre o barbarie care, fiind intrinsecă individului uman, devine inevitabil şi obiectul de studiu al psihanalizei, iar observând această mutaţie, *un psiholog al spiritului va povestii într-o zi*, spune O. Spengler, *istoria acestei iluzii fatale* (Spengler, 1996: 51). Generalizând până la extrem această interiorizare, creionând o origine a barbariei mai de grabă specifică inconştientul uman, şi astfel conferindu-i un caracter arhaic, Bernand-Henri Lévy susţine că *barbaria e chiar originea așa cum se desfășoară ea* (Lévy, 1992: 112), acel haos creator, care face istoria să fie dinamică, iar civilizaţiile să-şi găsească vivacitatea.

Iată mutaţia axiologică contemporană: „barbarul civilizat", acel membru al unei civilizaţii care primeşte apelativul barbar datorită actelor

sale necizelate. În fapt nu era vorba despre nici un fel de barbarie exterioară, ori externă aşa cum o denumeşte Jean-François Mattéi (Mattéi, 2005: 8), care necesita legitimitate doar raportându-se la ceea ce nu reprezenta ea, căci ceea ce au făcut vechii greci, construindu-şi astfel propria lor civilizaţie şi investind diferenţă faţă de ceva exterior, diferit lor, nu a fost decât o iluzie a istoriei (vezi fig. 2). Barbaria pe care am numit-o exterioară, exista numai în parametri expresiei *noi şi alţii* şi, deşi a reuşit să se perpetueze în timp, generând noi şi noi conflicte între termenii acesteia şi între valebţele determinate de aceşti termeni, în fapt, nu a făcut decât să mascheze barbaria interioară, a cărei fundament este înnăscut individului, *a priori şi intrinsec acestuia*. Cercetarea barbariei trebuia să înceapă de la faptul că ea este proprie fiecărui individ, excluzând astfel, tot ce am argumentat până aici[2]. De altfel, nici nu trebuia să vorbim despre o mutaţie axiologică în ceea ce priveşte barbaria, însă, aşa cum am văzut, istoria a consemnat numai ceea ce s-a constituit combatant, aşadar, în parametri unui conflict între două părţi, una proprie (internă) şi una improprie (externă), adevărata distincţie de care face uz Jean-François Mattéi.

Această mutaţie, care descrie un transfer de înţelegere de la o barbarie exterioară la una interioară, nu ar mai fi denumită astfel dacă nu ar fi purtat în sine, urmele axiologice ale transferului de valori, sau ale creării unui nou sistem axiologic complex. Am văzut ce înseamnă barbarie exterioară şi astfel, prin comparaţie cu aceasta, ne-am putut face o anumită impresie asupra barbariei interioare, despre care Spengler susţinea că reprezintă edificiul pe care s-au constituit evenimentele majore ale secolului al XX-lea (Spengler, 1996: 156-157). Mutaţia axilogică îşi găseşte răspunsul în dinamica istoriei şi în câteva dintre consecinţele acestei mişcări. Sintetizând (vezi fig. 1), atunci când am vorbit despre *declin* în istorie şi despre variaţiunile stabilite pe criteriile relaţiei de particularizare ale acestuia, am conchis că istoria nu rămâne suspendată într-un singur punct, ci îşi depăşeşte ereditar şi evolutiv momentele de criză, transformând vechile orânduiri în altele noi. Această transformare conduce la schimbări pe toate planurile raportului omului cu lumea în care

[2] Şi nu spun că ceea ce am argumentat până aici a fost inutil, ci că ar trebui să considerăm acest demers ca premisă fundamentală, de la care pornind, să înţelegem cum ar trebui să fie interpretată *barbaria*. De fapt abia după ce am înţeles aceste lucruri, putem începe să constatăm adevărata faţă a acesteia.

trăieşte. De asemenea, aşa cum Antichitatea a sucombat în Evul Mediu, iar acesta sfârşeşte în Modernitate, ilustrând o imagine mediată de importanţa Creştinismului, astfel stau lucrurile şi atunci când încercăm să ne definim sursele barbariei în conteporaneitate, apelând la direcţia: colonialism – sclavagism – imperialism – globalism, închegate de *problema alterităţii* (vezi fig. 2). Valorile istoriei se transformă odată cu schimbările care au loc la nivelul ei. Dar nu se schimbă în acemenea măsură încât să dispară, ci transpare în cu totul alte sensuri (sensuri diferite, îmbunătăţite, ori sărăcite) în funcţie de particularităţile istoriei ce şi-au pus amprenta asupra lor. Barbaria în sine, desigur, nu este o valoare, la fel cum civilizaţia şi cultura nu sunt valori, însă, pentru că sunt *apriorice* firii umane[3], ele determină valori.

<table>
<tr><td colspan="5">Direcţii ale mobilităţii istoriei</td></tr>
<tr><td rowspan="8">Barbaria exterioară
(o iluzie)</td><td colspan="3">Epocile de interpretare binară a istoriei şi barbariei</td><td rowspan="8">Barbaria interioară
(a priori)</td></tr>
<tr><td colspan="3">NOI ŞI ALŢII</td></tr>
<tr><td>ANTICHITATE</td><td>EVUL MEDIU</td><td>MODERNITATE</td></tr>
<tr><td>Precreştinism</td><td colspan="2">CREŞTINISM</td></tr>
<tr><td>COLONIALISM</td><td>SCLAVAGISM
Imperialism</td><td>GLOBALISM</td></tr>
<tr><td colspan="3">PROBLEMA ALTERITĂŢII</td></tr>
<tr><td>Înstrăinare</td><td>Multi-
Culturalism
Naţionalism
Etnicitate</td><td>Omul masă</td></tr>
<tr><td>de la...</td><td colspan="3">Perspective de interpretare a barbariei</td><td>la...</td></tr>
</table>

[3] În sensul că nu survin conştiinţei umane pe parcursul vieţii sale, ci sunt transmise ereditar; iar pentru că, aşa cum am văzut în capitolele anterioare, acestea sunt dependente de conceptele de spaţiu şi timp, acele forme a priori ale intuiţiei fenomenelor externe, cultura, civilizaţia şi ceea ce se află în contradicţie cu acestea: barbaria, sunt aşadar, ele însele, în forma lor conceptuală, apriorice.

Dacă prin cultură înţelegem astăzi, ansamblul care cuprinde toţi creatorii şi toate creaţiile lor în domenii precum, artă, literatură ori religie, determinând valori estetice, literare ori morale şi de cult, iar prin civilizaţie ne reprezentăm ideile legate de conduită, de progres tehnico-ştiinţific ori administrare socio-politică, determnând valori etice, sintetico-profesionale şi sociale, prin barbarie ar trebui să înţelegem o negare a valorilor anterioare, nu în sensul unei contradicţii absolute, ceea ce implică ideea de eradicare completă a valorilor, ci ca o contrarietate, care ar presupune punerea în antiteză a valorilor culturii şi civilizaţiei cu inconsistenţa lor. Barbaria, deşi este o negare a valorilor, nu se neagă pe sine, iar acest aspect de natură paradoxală este redat însăşi de faptul că nu ţine de o plasare în exterioritatea culturii şi civilizaţiei, ci de o relaţie internă şi constantă cu acestea. Acea mutaţie axiologică a barbariei, nu îşi găseşte fundament în faptul de a-şi schimba valorile, pentru că, aşa cum am spus mai înainte, barbaria este doar negaţia, contrară valorilor şi constă în faptul că, odată ce procesele istorice s-au modificat, iar datorită unei alte perspective de a înţelege lumea şi omul, astăzi, pentru că este vorba de contemporaneitate, barbaria se află în stadiul de a se redefini. Ansamblul conceptual (vezi fig. 3) de inter-dependenţă între cultură, civilizaţie şi barbarie se află, în această formulă, în însăşi întregimea sa; în aceiaşi situaţie a barbariei fiind şi cultura, astfel că barbaria suferă de aceleaşi „boli" ca cele ale culturii. Însă, fiind vorba despre barbarie, mai ales despre cum ar trebui să o înţelegem astăzi în contextele crizelor de tot felul şi al unui globalism exacerbat, credem că este mult mai util să folosim expresia: mutaţie axiologică. Constatarea caracterului său intrisec, după ce am detaliat o serie de înţelegeri în istorie – care plasa barbaria într-o exterioritate determinată binar, în care unul din termeni reprezenta perspectiva, din care celălalt era diferit faţă de sine – este însăşi momentul în care avem posibilitatea să spunem că *barbaria exterioară* a fost un construct, a cărui uzanţă a influenţat foarte mult istoria, iar *barbaria interioară* este un aspect a priori intrinsec al fiinţei umane, a cărei evidenţă de manifestare se află numai în afara acesteia.

Făcând abstracţie de diferenţierile insinuate de Spengler, pe care le discută în contxtul înţelegerii istoriei în ansamblul său, sensul pe care acesta îl oferă declinului este acela al unei deveniri, pe de-o parte, iar pe de altă parte al, unei pregătiri. Deoarece şi el, ca de fapt mulţi alţi precursori şi continuatori ale ideilor sale, consideră că între cultură şi civilizaţie există o legătură de inter-dependenţă şi susţine cu vehemenţă că declinul îşi are

originea într-o transformare, care descrie o direcţie de la „moartea culturii" la „naşterea civilizaţiei" (Spengler, 1996: 158), fenomen care, în opinia sa, induce o acţiune de la interior la exterior. Vorbind despre cultură şi civilizaţie Spengler propune o altă viziune a raportulrilor intrinsec-extrinsec susţinând că: *omul cultivat îşi dirijează energia înspre înăutru, omul civilizat spre înafara* (Spengler, 1996: 63). Această disociere pare a fi incompletă, deoarece are în vedere doar variabilele cultură şi civilizaţie. Excluzând posibilitatea de a fi doar o presupunere, credem că cea mai bună interpretare a culturii şi civilizaţiei trebuie să îşi găsească întemeiere doar în raport cu barbaria. Dacă urmărim şirul tuturor evenimentelor, întotdeauna se observă negativitatea: actele care au caracter negativ, iar în al doilea rând ne apar în preocupare elementele pozitive; ori, aşa cum ceea ce se foloseşte cu particule ale negaţiei au un mai mare impact asupra socio-culturalului şi individului uman, *aspectele barbariei* comportă interes şi impact imediat, iar cele ale culturii sunt puse în evidenţă abia după ce aspectele de natură negativă se obiectivează ca şi contra-exemple. Spengler, prin disocierea pe care o face, rămâne doar la un stadiu, de altfel lăudabil, prin care îşi explică sursa actelor de natură culturală şi a celor care ţin de civilizaţie. Astfel, este necesară depăşirea acestui stadiu al unui raport între cultură şi civilizaţie, acceptand în acest ansamblu o triplă inter-dependenţă între cultură, barbarie şi civilizaţie (vezi fig. 3). Ceea ce libseşte accepţiunii lui Spengler este tocmai varialiba: *barbarie*, a cărei rol este de a stabili o corespondenţă între cultură şi civilizaţie. Acest mecanism de corespondentă poate fi redat astfel: barbaria este de origine intrinsecă, la fel ca şi cultura şi se manifestă la exterior, asemenea actelor de civilizaţie.

Pe scurt, iată definiţia mutaţiei axiologice a barbariei: aceasta este interioară, dar se face remarcată la exterior. Violenţa prin care şochează şi prin care aceasta devine evidentă, caracterul negativ prin care se opune valorilor, precum şi impactul pe care aceasta îl are asupra culturii şi civilizaţiei, faţă de care apare mult mai pronunţat, toate acestea îşi au reprezentare în *aspecte ale barbariei*. Dacă în discursul despre cultură şi civilizaţie rolul axiologiei este cât se poate de evident şi pare unul din pilonii pe care se sprijină orice interpretare a acestora, în discursul despre barbarie, ar trebui să spunem că este vorba, nu de non-axiologie, ci de ne-axioloxie, unde „non" şi „ne" sunt în termenii negaţiei exemplificările contradicţiei şi contrarietăţii. Astfel că barbaria, spre deosebire de cultură şi civilizaţie, este ilustrată, nu de valori, ci de aspecte ilustrative pentru situaţiile în care se obiectivează. De asemenea, dacă spunem că *Gioconda* lui

Leonardo da Vincii este o „valoare culturală", iar faptul că în Emiratele Arabe Unite, contrar tradiţiei musulmane şi lipsei de resurse naturale locale în afara petrolului, se dezvoltă oraşe precum Dubai, perpetuându-se „valori occidentale", nu putem spune că terorismul este o „valoare a barbariei", ci doar unul din aspectele ei contemporane[4].

Concluzii şi analize rezultate în urma cercetării

Transferul de violenţă în manifestare, caracterul negativ al barbariei, precum şi impactul pregnant asupra valorilor, care are loc de la barbaria exterioară la cea interioară, este un proces care nu a avut loc dintr-o dată, ci s-a produs treptat. Dacă acea istorie care ilustrează barbaria în afara unei culturi ori a unei civilizaţii, ne-a obiştuit să privim violenţa, negativitatea şi impactul dur asupra valorilor dintr-o perspectivă izolată a unui „noi" aflat în permanentă superioritate faţă de un „alţii", doar ipostaziind barbarul şi caracterizându-l ca fiind ceea ce i se opune, iar colonialismul şi globalizarea reprezintă contexte care, dacă nu diversifică, atunci cu siguranţă restrânge orice raportare şi reprezentare comprehensivă, dezvoltă şi conferă noi sensuri de înţelegere faţă de tradiţia anterioară de interpretare, evidenţiind faptul că barbaria poate fi întrezărită, nu numai în contactul dintre termenii „noi" şi „alţii", ci şi în parametri definitori ai fiecăruia dintre aceştia, aşadar un pas spre acceptarea faptului că actele negative, de violenţă, cu impact dur, ţin de fiecare individ în parte, indiferent de ce parte se află în conflictul dintre „noi" şi „alţii". Astăzi, ca efect al globalizării[5] aspectele barbariei sunt vizibile, parcă din ce în ce mai evident datorită unei necesităţi de dependenţă faţă de produsele progresului tehnic, al caracterului acestora de producere în masă şi datorită unei inconstanţe socio-culturale valabile unanim, în fapt, datorită unui management defectuos[6] al timpului şi

[4] Iată de ce în ce-a de-a II-a parte a acestei lucrări urmează să vorbim despre aspecte ale barbariei şi nu despre valori de orice altă natură, cu toate că, în fond va fi vorba despre o „mutaţie axiologică", o schimbare, transformare, care presupune astfel o oarecare raportare la valori, însă, doar în sensul de revalorificare necesară, determinată de impactul aspectelor actelor de barbarie.

[5] Al unui spaţiu geografic unanim cunosct şi suprimat de mijloace tehnice, precum şi al unui timp istoric marcat de o succesiune foarte rapidă de evenimente şi condensat prin aceleaşi mijloace tehnice.

[6] Şi spun defectuos, nu pentru că nu se aplică în mod corespunzător teoria, ori pentru că nu avem posibilitatea naturală ori tehnică să ne administrăm timpul şi să ne deplasăm în

spaţiului, management care, în acest sens se află la baza oricărei crize de orice natură, de la cele ale terorismului, până la cele, chiar dacă nu ţin neapărat de o violenţă brutală, ale postmodernismul şi ecologismul, deoarece acestea, care, de altfel, sunt reprezentarea în sfera socio-culturii rezultatul inevitdil al unor tensiuni de natură culturală, ori socială. Iar, vorbind despre astfel de tensiuni, susţinând ideea că accesul liber şi absolut deliberat la informaţie al omului, ca o consecinţă inevitabilă a globalizării, Andrea Riccardi spune că orice conflict de natură socială se transformă în rebeliune şi acte de violenţă (Riccardi, 2008: 13-14).

Acest transfer de violenţă de la exterioritatea falsă provocată şi perpetuă istoric, la cea de natură intrinsecă, originară, aduce în discuţie faptul că *aspectele barbariei* reprezintă însăşi mecanismul, mai sus amintit, al acelei mutaţii axiologice. Interiorizarea barbariei, care este doar o constatare a unui aspect aprioric individului uman, nu neagă *Daseinul* acestuia, ci îi completează forma s-a de existenţă. Falsitatea exteriorităţii însă, nu trebuie privită ca pe o repulsie faţă de aspectele barbariei cu acest atribut, ci, în urma acceptării acestei interiorităţi ca fiind sursa actelor de barbarie, ca pe o etapă în care s-au constituit valenţele barbariei, s-au definit, s-au consacrat, participând astfel constant la viaţa culturală în raport cu care s-a aflat mereu.

Dubla dialectică dintre barbarie-cultură şi barbarie civilizaţie îşi găseşte finalitate în faptul că barbaria îşi găseşte locul în contemporaneitate în două locuri specifice şi sub două aspecte caracteristice. Pe de-o parte barbaria este apriorică. Istoria este definită de cele trei concepte de barbarie, civilizaţie şi cultură, elemente care conturează constituţia fiinţei umane. Fiecare dintre noi se naşte într-un ansamblu cultural deja existent, într-un mediu a cărui memorie colectivă ne parvine în mod aprioric şi datorită căruia elementele civilizaţiei sunt menite să mascheze şi să cizeleze valenţele apriorice ale barbariei. Pe de

spaţiu, ci pentru că, deşi am avea aceste posibilităţi, şi, deşi, din punct de vedere administrativ, am putea crentraliza activităţile noastre, monitorizând şi programand evenimentele, diversitatea culturală şi multitudinea de acorduri inter-civilizaţii ne împiedică să avem un sistem unic unanim de manageriere a spaţiului şi timpului, fapt pentru care *aspectele barbariei* îşi pot croi loc pentru a se manifesta, despre ele luând act abia după ce au avut loc, abia după ce efectele sale devin vizibile, generând controverse, dispute şi conflicte, care, pe de-o parte conduc la îmbunătăţirea sistemului cultural-axiologic, ori la constatarea breşelor social-axiologice, punându-le în valoare, iar pe de altă parte devin puncte de reper negative pentru viitoarele manifestări ale acestora.

altă parte însă, barbaria este interioară. Dacă barbaria apriorică plasează barbarul în fiecare individ în parte, barbaria interioară identifică barbarul în sânul civilizaţiei, în mijlocul aspectelor culturale. Barbarul interior este rezultatul disoluţiei expresiei „noi şi alţii" şi îl găsim peste tot lângă noi: educat, curat, cizelat, mutant, aproape ca noi, dar totuşi străin, imigrant, parvenit.

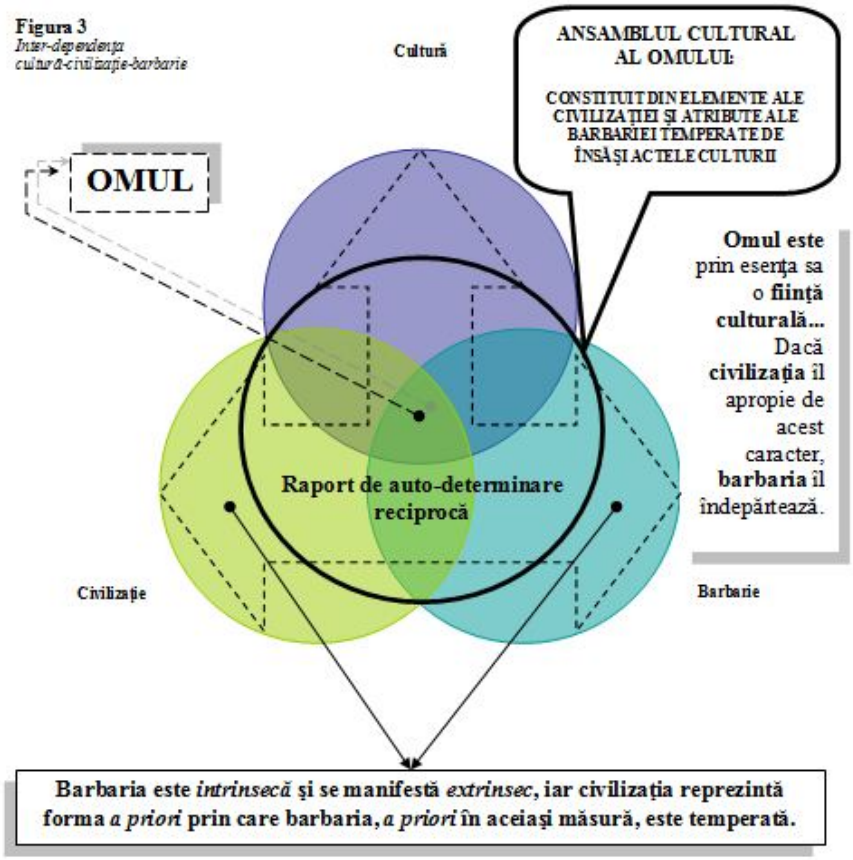


Figura 3
Inter-dependenţa cultură-civilizaţie-barbarie
Cultură
ANSAMBLUL CULTURAL AL OMULUI:
CONSTITUIT DIN ELEMENTE ALE CIVILIZAŢIEI ŞI ATRIBUTE ALE BARBARIEI TEMPERATE DE ÎNSĂŞI ACTELE CULTURII
OMUL
Omul este prin esenţa sa o fiinţă culturală... Dacă civilizaţia îl apropie de acest caracter, barbaria îl îndepărtează.
Raport de auto-determinare reciprocă
Civilizaţie
Barbarie
Barbaria este intrinsecă şi se manifestă extrinsec, iar civilizaţia reprezintă forma a priori prin care barbaria, a priori în aceiaşi măsură, este temperată.

References

Dilthey, W. (1999) *Construcţia lumii istorice în ştiinţele spiritului*, Cluj: Editura Dacia.

Brunner, R. (2000) *Psihanaliză şi societate postmodernă*, Timişoara: Editura Amarcord.

Lévy, B.-H. (1992) *Barbaria cu chip uman*, Bucureşti: Editura Humanitas.

Mattéi, J.-F. (2005) *Barbaria interioară, Eseu despre imundul modern*, Piteşti: Editura Paralela 45.

Riccardi, A. (2008) *Despre civilizaţia convieţuirii*, Bucureşti: Editura Humanitas.

Spengler, O. (1996) *Declinul Occidentului, schiţă de morfologie a istoriei*, Craiova: Editura Beladi.

Date despre Autor:

Radu Vasile Chialda debutează în antologia Asociaţiei „Lumen" *Iubire, lumină, poezie*, în 2003. În 2006 devine coordonator, redactor şef al revistei social-culturale *Avrigul din noi*. Colaborează cu reviste cultural literare precum revistele *Intertext* şi *Absolut cultural*, revista *Cultura, Internationa Jurnal of Philosophy of Culture and Axiology* (al cărei editor devine începând din 2008), revistele *FeedBack*, *Symposion* şi *Gând Românesc*, revista exclusiv online *Noi, Nu!* Şi publicaţia comunităţii de români din S.U.A. *Romanian Echo*, publicând atât literatură (proză şi poezie), cât şi critică literară şi studii de filosofia culturii.

În 2007 lansează primul său volum de versuri *Tonomatul cu vise*, în 2008 editează, în calitate de editor-colaborator, antologia de versuri *Mamei…* şi obţine o menţiune pentru poezia *Http-uri sau cu îngeri pe tarabă* la *Concursul Internaţional de Poezie a Românilor de Pretutindeni* sub coordonarea revistei *Starpres*, iar în 2009 lansează volumul de proză scurtă *Despre Îngeri… La taclale!*, împreună cu Ramona Elena Bratu.

Drd. CHIALDA Radu – Vasile
Doctorand anul III,
Facultatea de Filosofie şi Ştiinţe Social Politice
Universitatea Alexandru Ioan Cuza, Iaşi
chialdabyvass@yahoo.com
Tel. 0752034585

Observations on the Regenerative Capacity of Grammatical Structures: The Romanian Present Presumptive

[Observaţii asupra Capacităţii de Regenerare a Structurilor Gramaticale. Prezumtivul Prezent în Limba Română]

Ph.D. Candidate Cristina CORCHEŞ[1]
Ph.D. Candidate Diana ROMAN[2]

Abstract[3]

The paper aims to illustrate that the lack of a sharp distinction between grammatical categories causes certain verbal structures to oscillate between them. During a three-phase evolution cycle the meaning of these constructions suffers important changes due to the semantic shifts they undergo. In most cases, their original modal value transforms into a temporal one, which, at a second stage, evolves into a new modality. Diachronic evidence from Latin, French, Spanish, Italian, Portuguese and Romanian confirms the regenerative tendencies of these forms, among which the periphrasis voi fi `will be` + gerund has a slightly different evolution both in what form and meaning are concerned. Contemporary Romanian grammar books include it in the Present Presumptive paradigm of the verb, but this is just the last phase of the longest series of semantic shifts documented for this type of grammatical structures.

Keywords:
modality, tense, evolution, semantic shift, presumptive

---

[1] Ph.D. Candidate Cristina CORCHEŞ, Faculty of Letters within "Babeş-Bolyai" University from Iasi, Email: cristina.corches@ubb.cj.ro.

[2] Ph.D. Candidate Diana ROMAN, Faculty of Letters within "Babeş-Bolyai" University from Iasi, Email: roman_diana85@yahoo.com.

[3] Autoarea doreşte să mulţumească pentru suportul financiar din programul co-finanţat de Programul Operaţional Sectorial Pentru Dezvoltarea Resurselor Umane 2007 – 2013, Contract POSDRU/ 88/ 1.5/ S/ 60185". The author wishes to thank for the financial support provided from the program co-financed by The Sectoral Operational Program For Human Resources Development, Contract POSDRU/ 88/ 1.5/ S/ 60185".

Introducere

Instabilitatea categorială a formelor verbale, în special a celor cu timp de referinţă *viitor*, este o consecinţă directă a faptului că, în gramatica universală, nu există, şi nici nu poate exista, o delimitare clară între categoria gramaticală a timpului şi cea a modului (Lyons, 1977). În condiţiile suprapunerii parţiale a acestora, valorile temporale şi cele modale vor coexista întotdeauna, dar, în funcţie de stadiul de evoluţie atins de fiecare formă în parte, unele vor fi dominante, iar celelalte secundare. Acest raport îşi va inversa însă constantele periodic, ori de câte ori, datorită oscilaţiei între cele două categorii, formele îşi vor înnoi/ regenera conţinuturile gramaticale. Mecanismul prezentat aici a fost identificat în mai multe limbi, însă a fost studiat doar în legătură cu formele care au ca timp de referinţă *viitor*. Totuşi, în limba română există o serie de construcţii încadrate de gramaticile contemporane în paradigma *prezumtivului prezent* şi care, în ciuda valenţelor modal-temporale diferite, necesită o examinare atentă, deoarece, pe de-o parte, au o dinamică similară cu cea a formelor la care am făcut referire mai sus, dar, pe de altă parte, se diferenţiază de acestea prin numărul de transformări semantice pe care le suferă.

Repere metodologice

În prima parte a lucrării se va recurge la analiza diacronică şi contrastivă în vederea schiţării evoluţiei semantice a formelor cu timp de referinţă *viitor* din limbile latină, franceză, italiană, spaniolă, portugheză şi română, a identificării unor invariabile şi a decelării unui tipar comun. Tot studiul diacronic va fi cel care va evidenţia specificul semantic al *prezumtivului prezent*, descris în a doua parte a lucrării, deşi, pe alocuri, în această secţiunea se face apel şi la analiza sincronică, mai ales în sublinierea controverselor legate de încadrarea gramaticală a acestei categorii.

Dinamica viitorului latinesc şi romanic

Examinarea viitorului latinesc şi a celui romanic va evidenţia tendinţa anumitor forme de a glisa dintr-o categorie într-alta, respectiv din cea a modului în cea a timpului şi viceversa.

Prima deplasare a unei forme dintr-o categorie într-alta a avut loc, conform opiniilor unor experţi, chiar în proto-indo-europeană (Fleischman, 1982). Se consideră că această limbă nu a avut forme specifice de viitor, în consecinţă valoare în cauză era redată prin intermediul unor construcţii modale de tipul *infinitiv* + *auxiliarul* $*b^hū$ (= a fi), construcţii a căror nuanţă modală nu poate fi stabilită cu exactitate astăzi. Cu timpul, acestea s-au specializat în redarea valorii temporale, s-au aglutinat şi au fost transmise latinei clasice doar cu această valenţă, sub forma viitorului sintetic de tipul *amabo*, *cantabo* etc. (Luraghi, 2006).

În latina populară, acest gen de viitor este înlocuit de o serie de perifraze modale alcătuite dintr-un auxiliar de tipul: *incipio* (= a începe), *possum* (= a putea), *vado* (= a merge), *venio* (= a veni), *volo* (= a voi, a dori), *habeo* (= a avea) şi infinitivul verbului de conjugat (Fleischman, 1982). Deşi, iniţial, prin intermediul acestor structuri erau redate o serie de valori modale ca: *obligaţie, necesitate, voinţă, dorinţă, probabilitate, posibilitate, intenţie* etc., treptat, acestea au trecut în plan secundar, formele asociindu-şi ca trăsătură definitorie [*posterioritate faţă de* t_0], deci o valoare temporală.

Din seria construcţiilor prezentate mai sus, în latina occidentală s-a impus *habeo* + *infinitiv*, care, după atenuarea sensurilor modale originare (= *obligaţie, necesitate*), a devenit perifrază cu timp de referinţă *viitor*. Cu această valoare a fost moştenită de limbile romanice, unde, în urma procesului de aglutinare, a dat naştere viitorului romanic de tipul: *chanterai* (franceză), *canterò* (italiană), *canteré* (spaniolă), *cantarei* (portugheză) (Berea-Găgeanu, 1979). Totuşi, pe lângă valoarea temporală specifică, aceste forme pot reda şi o serie de semnificaţii modale, semn că încep să îşi reînnoiască conţinuturile şi se gliseze înspre categoria gramaticală a modului. Prin intermediul lor sunt redate nuanţe modale ca:

– necesitate/ obligaţie

Domani gli andrai a chiedere scusa; siamo intesi? (Fleischman, 1982)

– probabilitate

Pourquoi donc a-t-on sonne la cloche des morts? Ah! Mon Dieu ce sera pour Madame Rousseau.

– invitaţie

Vous prendrez bien une tasse de thé avec moi?

– sugestie

Vous le ferez, n'est-ce pas?

le future de protestation
Arrivera ce qui arrivera.
le future d'atténuation
Ce future, nous l'appelerons, si vous voulez, future d'atténuation prudente. (Imbs, 1960)

Spre deosebire de latina occidentală, latina dunăreană a selectat, din posibilităţile menţionate anterior, perifraza *volo* + *infinitiv*, o construcţie cu sens volitiv, care a dat română viitorul de tipul: *voi cânta, voi a cânta* şi *voi să cânt, o să cânt*. Pe lângă această, regăsim şi o variantă a construcţiei *habeo* + *infinitiv*, respectiv *habeo* + *ad* + *infinitiv*, care a evoluat în: *am a cânta* şi *am să cânt* (Berea-Găgeanu, 1979). Indiferent de valorile modale iniţiale, voinţă/ dorinţă sau obligaţie/ necesitate, din punctul de vedere al evoluţiei semantice, traiectoria ambelor perifraze este similară cu cea prezentată mai sus pentru *habeo* + *infinitiv*, cu menţiunea că valorile modale dezvoltate ulterior sunt doar întrebuinţări secundare ale acestor forme, a căror trăsătură dominantă rămâne în continuare [*posterioritate faţă de* t_0]. Totuşi, nu pot fi ignorate o serie de sensuri modale ca:

- necesitate

Vei învăţa poezia pe de rost!
Se va dispune arestarea lui!

- probabilitate, incertitudine (doar în anumite contexte)

Voi reveni mai târziu. (promisiune)
Vremea *va fi frumoasă* în următoarele zile. (predicţie)

- posibilitate, ipoteză (doar în anumite contexte)

Dacă îl *voi vedea*, îi voi spune (GALR, 2005).

În limba veche, din paradigma viitorului I făcea parte şi perifraza cu *a fi* + *gerunziu* (*voi fi cântând*). Aceasta ocupă un loc aparte sub raport genetic, structural şi al importanţei sale (Berea-Găgeanu, 1979), dar, cum gramaticile moderne o consideră formă de *prezumtiv prezent*, evoluţia sa va fi analizată abia în partea a doua a acestei lucrări.

Observaţiile referitoare la evoluţia semantică a viitorului latinesc şi romanic evidenţiază faptul că ea se desfăşoară conform unui tipar unic, respectiv o construcţie, la origine modală, asociază la un moment dat o valenţă temporală – [*posterioritate faţă de* t_0], care, ulterior, devine trăsătura sa definitorie. După ce începe să fie utilizată exclusiv cu valoare de viitor, o astfel de construcţie începe să dezvolte anumite semnificaţii modale, care, la rândul lor, pot să se impună în detrimentul valorii temporale

(Fleischman, 1982). Edificatoare în acest sens, este **Figura 1**, care, de altfel, sintetizează cele spuse în acest capitol:

Figure 1. Evoluţia semantică a formelor de viitor[4]

Modalitate	Timp	Modalitate
obligaţie dorinţă intenţie	viitor	dorinţă, probabilitate, posibilitate, sugestie, invitaţie, ipoteză, predicţie, promisiune, atenuare, obligaţie/ necesitate etc.

Toate observaţiile referitoare la capacitatea anumitor forme verbale de a-şi înnoi periodic conţinuturile gramaticale în urma glisării din categoria modului în cea a timpului şi viceversa sau limitat, până acum, strict la perifrazele cu timp de referinţă *viitor*. Totuşi, aşa cum anunţam încă din introducere, în limba română există anumite forme încadrate de gramaticile moderne în paradigma *prezumtivului prezent*, forme care trec, aşa cum vom vedea în cele ce urmează, prin aceleaşi tipuri de transformări.

Dinamica prezumtivului prezent

Prezumtivul, definit adesea ca un mod care exprimă o acţiune posibilă (bănuită, nesigură) (SMLRC, 1967), este o creaţie internă, tardivă, specifică limbii române (Berea-Găgeanu, 1974). Prima menţiune referitoare la el o găsim în *Gramatica elementară a limbii române*, unde Alexandru Philippide numeşte *potenţial* structurile de tipul *va fi aşteptând* (Philippide, 1897), instituind un nou concept gramatical, care, din cauza eterogenităţii sale, va provoca controverse în literatura de specialitate.

Statutul gramatical. Modele interpretative

Statutul gramatical al prezumtivului reprezintă un punct asupra cărora experţii nu au căzut de acord, diferitele opinii exprimate în legătură cu acesta putând fi grupate astfel:

[4] Figură preluată, cu modificări, din (Fleischman, 1982).

– mod

În *Gramatica limbii române*, Al. Rosetti introduce termenul de **presumptiv** (= *prezumtiv)* pentru a denumi **modul** prin intermediul căruia este redată o acţiune nesigură, bănuită numai de acela care vorbeşte" (Rosetti, 1943). Atât terminologia, cât şi opţiunea de încadrare avansată de autor se vor impune treptat în lucrările dedicate sistemului verbal-modal al limbii române moderne şi contemporane (Popescu, 2009), astfel că prezumtivul va fi adesea interpretat ca un **mod** personal, predicativ care „exprimă o acţiune realizabilă, posibilă, prezentată ca presupusă, bănuită" (Avram, 1997).

Această interpretare este contestată de Maria Iliescu. Autoarea consideră că prezumtivul nu poate fi considerat mod deoarece, din punct de vedere formal, nu are paradigmă proprie (formele sale sunt comune cu cele ale altor moduri verbale), iar, din punct de vedere semantic, nu este singurul tip de construcţie prin care poate fi redată, la nivelul discursului, modalitatea epistemică (Iliescu, 1999). Aşadar, prezumtivului i se impută lipsa de unicitate atât în ceea ce priveşte forma, cât şi în ceea ce priveşte conţinutul. Totuşi, o astfel de afirmaţie poate părea destul de radicală în condiţiile în care „prezumtivul prezent se deosebeşte clar de celelalte forme ale verbului prin prezenţa gerunziului în structura lui: *Ce o mai fi gândind lumea?*, *Ce ar fi putând să i se întâmple?*, *Mihai, oare să fi existând strigoi?*" (SMLRC, 1967).

Împotriva interpretării prezumtivului ca mod se pronunţă şi Cecilia-Mihaela Popescu, care afirmă că acesta este doar o variantă modală a *potenţialului*, redată printr-o formă specială de condiţional. Acest lucru este posibil datorită faptului că, la fel ca viitorul, condiţionalul dispune de mai multe mijloace de realizare la nivelul expresiei (Popescu, 2009).

– mod + timp

Iorgu Iordan avansează un model interpretativ bazat, în parte, pe cel de mai sus. In viziunea sa prezumtivul (numit *potenţial*) este atât un **mod** (arată îndoiala, nesiguranţa, probabilitatea, posibilitatea), cât şi **un timp**, echivalent ca valoare temporală cu prezentul indicativului: *va fi ocărând = ocărăşte, m-ar fi criticând = mă critică* (Iordan, 1975).

– categorie neconstituită ferm

Gramatica Academiei (1966) lasă să se întrevadă o oarecare incertitudine referitoare la statutul gramatical al prezumtivului, considerându-l „**o categorie neconstituită ferm**, care nu aparţine în mod

exclusiv nici categoriei conjugării, nici celei a modului, [dar care] din nevoile expunerii, va fi tratat, **în mod convenţional**, în cadrul **mod**urilor".

– conjugare

Elena Slave consideră că prezumtivul a apărut mai întâi ca un timp, apoi s-a transformat în mod iar, în cele din urmă, a evoluat spre o **conjugare aproape completă**, care îşi are propriile categorii gramaticale: timp, mod, diateză, persoană, număr (Slave, 1957). Opinia autoarei este împărtăşită şi de Alexandru Graur, care, însă, consideră prezumtivul „o **conjugare întreagă**, cu trei moduri, putând fi folosit şi sub forma pasivului şi a reflexivului" (Graur, 1968).

– dublură

O perspectivă interesantă asupra statului gramatical al prezumtivului regăsim la Barbu B. Berceanu. În cartea sa, *Sistemul gramatical al limbii române (reconsiderare)*, autorul se pronunţă împotriva încadrării prezumtivului în rândul modurilor, considerându-l doar „o **dublură a înţelesurilor formelor verbale personale**, semnificând nesigurul, cu forme proprii la prezent pentru fiecare mod, iar la celelalte două timpuri cu forme împrumutate". În ceea ce priveşte formelor proprii ale prezentului, Berceanu afirmă că ele „se constituie din formele trecutului (respectiv ale viitorului II), prin înlocuirea participiului (semnificând trecutul) cu gerunziul (semnificând prezentul); tot astfel cum – la rândul lor – acele forme de trecut s-au constituit în formele prezentului sigur:" (Berceanu, 1971)

	Indicativ	Condiţional	Conjunctiv
Trecut sigur sau prezumat		aş fi lucrat	să fi lucrat
Prezent sigur + prezent prezumat	lucrez voi fi lucrând	aş lucra aş fi lucrând	să lucrez să fi lucrând
Viitor anterior sigur sau trecut-	voi fi lucrat		

viitor prezumat			

Dintre variantele prezentate mai sus s-a impus, în timp, prima. Astfel, *GALR* 2005 consideră prezumtivul un **mod verbal** eterogen, cu o structură eminamente perifrastică şi cu două timpuri verbale: prezent şi perfect, mod prin intermediul căruia se redau procese posibile, incerte, probabile, nonfactive.

Paradigma prezumtivului prezent cuprinde patru serii de forme, toate analitice, alcătuite, fiecare, din câte trei elemente componente: *(v)oi fi jucând*[5], *aş fi jucând*, *să fi jucând*, *oi juca.*

Structura morfematică

În literatura de specialitate nu există un consens cu privire la structura morfematică a acestei forme, drept urmare, în cazul primelor trei tipare structurale, pot fi identificate două interpretări:

– (v)oi fi jucând – tipul formal cu cea mai frecventă utilizare

afix mobil$_1$ + afix mobil$_2$ + secvenţă fonică omonimă cu gerunziul (GALR, 2005)

structură verbală supracompusă alcătuită din trei segmente verbale: auxiliarul *a fi* la forma de viitor şi gerunziul verbului de conjugat (Berea-Găgeanu, 1979)

aş fi jucând

afix mobil$_1$ + afix mobil$_2$ + secvenţă fonică omonimă cu gerunziul

structură verbală supracompusă alcătuită din trei segmente verbale: auxiliarul *a fi* la forma de condiţional prezent (Slave, 1957) şi o secvenţă fonică omonimă cu gerunziul

să fi jucând

afix mobil$_1$ + afix mobil$_2$ + secvenţă fonică omonimă cu gerunziul

structură verbală supracompusă alcătuită din trei segmente verbale: auxiliarul *a fi* la forma de conjunctiv prezent şi o secvenţă fonică omonimă cu gerunziul

– oi juca – secvenţă omonimă cu viitorul de tipul *o spera, o face*

[5] Fenomenul aferezei lui *v* iniţial al auxiliarului, întâlnit în cazul formaţiilor infinitivale şi conjunctivale de viitor (*oi cânta, oi să cânt*) apare şi aici, fiind atestată încă de la sfârşitul secolului al XVII-lea (Berea-Găgeanu, 1974).

afix mobil (= forma aferezată a auxiliarul *a vrea)* şi o secvenţă omonimă cu gerunziul

Valori modale

În limba română prezumtivul prezent are o semnificaţie modală restrânsă. Prin intermediul lui se exprimă (GALR, 2005):

- procese posibile, probabile, virtuale: S-ar putea – de aceea – ca strategiile pe care guvernanţii le **vor fi imaginând** la acest capitol să nu le aducă mari satisfacţii, oricâte fonduri vor mobiliza în atare scop nobil.
- presupuneri, ipoteze: Am un vecin, are cinci fete, cinci băieţi: unii sunt mari, alţii micşori. Cum i-**o ţine**, nu ştiu
- estimări ale vorbitorului: Ţi-**o fi fiind** foame… să-ţi aduc ceva să pui la inimă? (Slave, 1957)
- concesia: Oricât de numeroase şi de neamânat **vor fi fiind** treburile ce le umplu agenda cotidiană, inclusiv zilele de repaus, ei ar fi trebuit să facă măcar un formal act de prezenţă.
- îndoiala asupra spuselor cuiva: S-a zvonit că s-**ar fi aflând** între cele alese şi o copilă care nu venea dintru îmbielşugare şi fericire.
- îndoiala asupra unui fapt sau eveniment: Aghiuţă s-a pus să-i tragă la soamne…şi dormi! şi dormi! şi-**o fi dormind** ş-acum dacă nu cumva s-o fi sculat. (GALR, 2005)

Valori temporale

Majoritatea lucrărilor de specialitate consideră că trăsătura temporală definitorie a acestor forme este [*simultaneitate cu* t_0], de unde şi denumirea de *prezumtiv prezent*. Totuşi, în cazul prezumtivului, la fel ca în cel al condiţionalului sau al conjunctivului, avem de-a face cu o singură opoziţie temporală, între *trecut* şi *non-trecut*, acesta din urmă reunind două trăsături temporale: [*simultaneitate cu* t_0] şi [*posterioritate faţă de* t_0]. Aşadar, ceea ce numim simplu *prezumtiv prezent*, este de fapt o combinaţie de valori temporale (*prezent* + *viitor*), ce pot fi confirmate doar contextual, prin asocierea cu unele adverbe temporale specifice sau a formelor verbale de indicativ corespunzătoare din punct de vedere al fixării pe axa temporală:

- **prezumtiv non-trecut prezent** (valoare indicată de prezenţa în frază a verbului la indicativ prezent): Şi procurorul a cerut, ţinând seama că **am** un copil în braţe, că **n-oi fi fiind** aşa de vinovată şi că **sunt** a şaptea roată la căruţă, să fiu trecută la omisiunea de denunţ care era de la cinci luni la doi ani. (GALR, 2005)
- **prezumtiv non-trecut viitor** (valoare confirmată de ocurenţa adverbului temporal): ***Mâine****, în lipsa avocaţilor,* ***vor fi fiind*** *la fel de viteji cum au fost azi?*

Prezumtivul non-trecut este un timp absolut: Ce o fi gândind lumea, Mihai, oare **să fi existând** strigoi? (SMLRC, 1967), care, rar, poate fi întrebuinţat şi ca timp relativ: Nu ştim şi nici nu vom şti niciodată, cine **o fi răspândind** asemenea zvonuri.

Caracteristicile temporale ajută la identificarea prezumtivului în situaţiile de omonimie. De exemplu, în cazul formelor de prezent care au aceeaşi structură cu viitorul (tipul *o spera, or merge* etc.) semnificaţia *prezumtiv* este confirmată de absenţa trăsăturii temporale [*posterioritate faţă de* t_0]: *Geaba ţăranii din Moeciu, din Dâmbovicioara, din Răşinari sau din alte sate au deschis câteva pensiuni agroturistice.* ***Or fi*** *câteva sute. Dar în raport cu milioanele de locuinţe existente în ţară tot nimic sunt.* (GALR, 2005)

Originea şi evoluţia formelor de prezumtiv prezent

Cele patru forme încadrate azi în paradigma prezumtivului prezent au avut o evoluţie mai aparte, de-a lungul căreia au glisat dintr-o categorie gramaticală într-alta. Din această cauză, una şi aceeaşi formă redă, în funcţie de perioadă, diferite valori gramaticale sau, în termenii Elenei Slave, *îmbracă un conţinut nou* (Slave, 1957).

Astfel, gruparea *voi fi* + *gerunziu* este la origine o formă temporală aparţinând conjugării perifrastice active (Berea-Găgeanu, 1974). În limba latină structurile aparţinând acestui tip de conjugare erau alcătuite din participiul viitor activ al verbului care se conjugă şi formele corespunzătoare ale verbului *a fi* (= *esse*): *amaturus sum* (Slave, 1957). Ele nu s-au păstrat în celelalte limbi romanice, şi nici în dialectele sud-dunărene, ci doar în dacoromână, fiind, aşadar, caracteristice limbii noastre (Berea-Găgeanu, 1979). Dar, chiar şi aici, se observă unele particularităţi structurale ce le deosebesc de construcţiile atestate în latina clasică, în speţă prezenţa auxiliarul *a vrea* (< lat. *velle*), semn al faptului că au fost

influenţate de transformările care au avut loc în latina târzie, când viitorul a început să fie exprimat prin structuri perifrastice cu auxiliar modal (*volo, habeo, debeo, incipio* etc.). Aceste auxiliare, dintre care în limba română s-a impus *volo*, au imprimat tuturor grupărilor care le includ o nuanţă modală, care poate varia de la *dorinţă, voinţă* până la *necesitate* etc. Cu respectivele valori modale, construcţiile au fost transmise limbilor romanice, unde, ulterior, şi-au pierdut aceste valenţe, specializându-se în redarea valorii de viitor. Aşadar, grupările de tipul *voi fi* + *gerunziu* nu sunt continuatoarele directe ale perifrazelor de tipul *amaturus sum*, ci sunt structuri cu o evoluţie proprie, specifică, care include, asemenea viitorului romanic, şi o etapă modală.

În limba română gruparea gerunzială apare atestată cu *valoare* neechivocă *de viitor* în unele texte din secolele al XVI-lea şi al XVII-lea, dar, ulterior acestei date, atestările cu valoare clară de viitor sunt foarte rare (Berea-Găgeanu, 1974):

- „Şi să se va tâmpla cum Faraon pre voi vă *va fi chiemând* şi *va fi dzicând* acestea" (*Palia de la Orăştie*)
- „Şi sufletul vostru *va fi lepădându* lĕgĕ mĕ şi legătura mĕ o veţi lepăda." (Bogdan Petriceicu Haşdeu, *Cuvinte den bătrâni*)
- „Clericii de vor cădea în păcate ori de *vor fi slujind* ori de vor fi hirotonisiţi…, în spiţa lor să cază" (*Îndreptarul legii*)
- „Iar de *va fi păzind* ea paza aceasta şi apoi se va afla mincinoşi…atunci aceia să li se ia slujba" (*Îndreptarul legii*)
- „Iară de va fi mirean să se afurisească, fără numai de-l *va fi nevoind* să se taie pentru boală." (*Îndreptarul legii*)

Spre sfârşitul secolului al XVII-lea şi începutul secolului al XVIII-lea gruparea glisează din sfera temporală în cea modală. Astfel, din secolul al XVIII-lea şi până astăzi, apare folosită numai cu *valoare prezumtivă* de îndoială, presupunere sau posibilitate în diferite texte religioase, literare şi populare, în cronici, acte şi documente etc. (Berea-Găgeanu, 1974):

- „Încă şi despre crai, de *vei fi avându* ceva asupreală şi nedreptate , ai voie să-ţi întrebi." (Grigore Ureche, *Letopiseţul Ţării Moldovei până la Aron Vodă (1359-1595)*
- „ca să ia sfârşit scandaliile carele *vei fi socotind* măria ta că doară să trag despre mine" (Antim Ivireanul, *Predici*)
- „Den ce pricină nu ştiu, cei ce l-au pârât *vor fi ştiind* de ce şi cum" (Radu Popescu Vornicul, *Istoriile domnilor Tării Româneşti*)

- „De mult or fi dvorind ei şi *or fi flămânzi* neavând de cheltuială" (Ion Neculce, *Letopiseţul Ţării Moldovei*)
- „Rugăm pe toţi românii…să ne facă cunoscute hrisoavele ce *vor fi având* şi care au o importanţă istorică" (Nicolae Bălcescu, *Scrieri alese*)

Eliminarea grupării gerunziale din ansamblul de mijloacelor de exprimare a viitorului, cauzată în egală măsură de factori de natură formală (caracterul neobişnuit şi complicat al structurii sale) şi semantică (imprecizia conţinutului semantic, existenţa celorlalte forme sinonime de exprimare a ideii de viitor) (Berea-Găgeanu, 1974), duce, pe de-o parte, la simplificarea şi reorganizarea subsistemului temporal al viitorului, iar, pe de altă parte, la îmbogăţirea sistemului modal al limbii române, care adaugă un nou membru.

Întrucât deplasările dintr-un registru într-altul, respectiv din cel modal în cel temporal şi viceversa, se produc în cadrul unui circuit închis, gruparea *voi fi* + *gerunziu*, consemnată la un moment dat în evoluţia ei strict cu valori modale (GA, 1966), asociază o nouă valenţă temporală, de prezent (Avram, 1997), mai exact de *non-trecut*, procesele redate prin ea putând fi plasate atât în zona semantică a prezentului, cât şi în cea a viitorului (GALR, 2005).

O evoluţie identică are şi forma de tipul *oi juca* (< *voi juca*, cu afereza lui *v-*). La origine ea este o perifrază modală (*volo* + *infinitiv*) cu sens *volitiv*, atestată pentru prima dată în textele lui Plaut (Fleischman, 1982). În latina populară această construcţie se specializează în redarea valorii [*posterioritate faţă de* t_0], devenind practic un substitut al formelor de indicativ viitor. Cu această semnificaţie este moştenită în limba română, unde în secolele V-VIII, reprezintă unica modalitate de exprimare a ideii de viitor. Începând cu secolul al XVIII-lea, ea este atestată şi cu valoare modală de prezumtiv: *Teamă îmi este că şi pieile s-**or face** mai mult de un leu.* (1786); *Bunu-i Dumnezeu, doar n-**om muri** toţi aice.* (1722); voi *sili în tot chipul, că doar **oi găsi** mai pe plăcere şi de ticnă* (1740), fapt care determină interpretarea sa, mai întâi, ca perifrază modală cu sens temporal de viitor (*viitor dubitativ*), iar, mai apoi, ca formă exclusiv modală, doar omonimă cu cea de viitor I (Berea-Găgeanu, 1979). În baza acestor trăsături, gruparea este încadrată în paradigma modului prezumtiv, unde asociază o nouă valoare trăsătură temporală, prezent/ *non-trecut*.

Structurile de tipul *aş fi jucând* şi *să fi jucând* au un comportament semantic similar cu cel al perifrazelor discutate mai sus. Atestate mai întâi

cu valoare temporală, ele au dobândit treptat anumite valori modale (Slave, 1957): posibilitate, probabilitate, îndoială etc., la care, pentru conturarea specificului modal-temporal al formei denumite azi *prezumtiv prezent* s-a adăugat, ulterior, o nouă valenţă temporală – *non-trecut*. De exemplu, o construcţie precum *aş fi jucând* apare în secolul al XVI-lea ca un sinonim pentru condiţionalul perfect *aş fi jucat*, care, la acea dată, nu era folosit cu sens modal, ci cu sens temporal de viitor. Din secolul al XVII-lea, prin intermediul acestor structuri încep să fie redate procese posibile, probabile, ancorate în zona semantică a prezentului (şi a viitorului). Cumulul acestor valori a determinat deplasare formei din paradigma viitorului în cea a prezumtivului prezent: *Dumneii Todosica Catargiu stolniceasca prin jaloba ce au dat Domnii mele au arătat că (…)* ***s'ar fi sculând*** *acum acea Câta unguroaica, după ce a plătit cherestea şi au dat bani şi la meşteri, ca să-şi facă dughene* (1787) (Popescu, 2009).

Concluzii

Instabilitatea semantică, rezultat al pendulării permanente între două categorii gramaticale, este o particularitate ce caracterizează toate formele care au, sau au avut la un moment dat în evoluţia lor, trăsătura temporală [*posterioritate faţă de* t_0], implicit şi pe cele de *prezumtiv prezent*. Totuşi, acestea din urmă se diferenţiază de formele tipice de viitor din limba română sau din celelalte limbi romanice prin faptul că sunt supuse unui număr mai mare de astfel de transformări semantice. Dacă, spre exemplu, *canterò* sau *voi cânta* trec, în evoluţia lor de la latina târzie la italiana sau româna contemporană, prin maximum două astfel de transformări: *obligaţie/ voinţă – viitor – dorinţă, posibilitate, probabilitate, obligaţie* etc. – şi asta doar dacă luăm în considerare sensurile modale secundare pe care le dezvoltă ca o altă treaptă de evoluţie, *voi fi cântând* trece prin trei astfel de transformări: *voinţă – viitor – posibilitate, probabilitate, îndoială* etc. – *prezent/ non-trecut*.

References

Avram, M. (1997) *Gramatica pentru toţi.* Bucureşti: Editura Humanitas.

Berceanu, B. B. (1971) *Sistemul gramatical al limbii române (reconsiderare).* Bucureşti: Editura Ştiinţifică.

Berea-Găgeanu, E. (1974) Forme verbale de viitor cu auxiliarul „a fi" în limba română. LR , 98-111.

Berea-Găgeanu, E. (1979) *Viitorul în limba română.* Bucureşti: Universitatea din Bucureşti, Facultatea de Limba şi Literatura Română.

Fleischman, S. (1982) The Future in Thought and Language. Diachronic Evidence from Romance. Cambridge: Cambridge University Press.

GA, I. (1966) *Gramatica limbii române.* Bucureşti: Editura Academiei Republicii Socialiste România.

GALR, I. (2005) *Gramatica limbii române, vol. I Cuvântul.* Bucureşti: Editura Academiei Române.

Graur, A. (1968) *Tendinţe actuale ale limbii române.* Bucureşti: Editura Ştiinţifică.

Iliescu, M. (1999) Pour un statut sémantique et syntaxique du présomptif en roumain, in R. Brusegan, *Il tempo, i tempi: omaggio a Lorenzo Renzi* (pg. 97-112). Padova: Esedra.

Imbs, P. (1960) *L'emploi des temps verbaux en français moderne. Essai de grammaire descriptive.* Paris: Libraire C. Klincksieck.

Iordan, I. (1975) *Stilistica limbii române.* Bucureşti: Editura Ştiinţifică.

Luraghi, S. (2006) *Introduzione alla linguistica storica.* Roma: Carocci Editore.

Lyons, J. (1977) *Semantics.* Cambridge: Cambridge University Press.

Philippide, A. (1897) *Gramatica elementară a limbii române.* Iaşi.

Popescu, C. M. (2009) *La grammaticalisation du présomptif en Roumain.* RRL , 151-160.

Rosetti, A. (1943) *Gramatica pentru toţi.* Bucureşti: Editura Ziarului Universul S.A.

Slave, E. (1957) *Prezumtivul.* În Al.Graur, *SG* (pg. 53-60). Bucureşti: Editura Academiei Republicii Populare Române.

SMLRC. (1967) *Structura morfologică a limbii române contemporane*. Bucureşti: Editura Ştiinţifică.

Date despre Autori

Cristina CORCHEŞ este doctorandă cu frecvenţă a Universităţii Babeş-Bolyai din Cluj-Napoca, Facultatea de Litere, Catedra de limba română şi lingvistică generală. Domeniile sale de interes sunt: *Limba română contemporană*, *Istoria limbii române* şi *Limba română ca limbă străină*. A publicat în *Studia Universitatis Babeş-Bolyai. Philologia* şi *Dacoromania* [sub tipar]. În perioada 01.10.2010–31.01.2011 a efectuat un stagiu de cercetare la Università degli studi di Roma *La Sapienza* din Roma, Italia. Actualmente este *bursieră* într-un program co-finanţat de **Programul operaţional sectorial pentru dezvoltarea resurselor umane 2007–2013**, POSDRU/88/1.5/S/60185 şi *expert pe termen scurt* programul **Perfecţionarea cadrelor didactice, din învăţământul preuniversitar, care predau limba română minorităţilor naţionale”,** POSDRU/87/1.3/S/63909.

Diana ROMAN este doctorandă cu frecvenţă a Universităţii Babeş-Bolyai din Cluj-Napoca, Facultatea de Litere, Catedra de limba română şi lingvistică generală. Domeniile sale de interes sunt: *Limbă română contemporană (morfologie şi sintaxă)*, *Limbă română ca limbă străină / nematernă*. Actualmente este *expert pe termen scurt* în programul, **Perfecţionarea cadrelor didactice, din învăţământul preuniversitar, care predau limba română minorităţilor naţionale”,** POSDRU/87/1.3/S/63909.

The Model of the Philosopher in the Hieroglyphic History: the Cynical Wolf

[Modelul Filosofului în *Istoria Ieroglifică]*

Ph.D. Scholar Bogdan CREȚU[1]

Abstract[2]

Being aware of the fact that the wolf had a negative reputation, Dimitrie Cantemir chose to negotiate the symbolic tradition in order to highlight some traits that could be turned into positive features. So, he abandoned some sources and used only that ones which he could interpret as he liked to. The character is, in spite of the examples that insist upon his fierceness, the wisest among the other animals and a real scholar, being an adept of the cynical philosophical trend. Yet, he betrays sometimes the characteristics of this philosophy. In The Hieroglyphic History, the Wolf is a symbol of Reason.

Keywords:

bestiary, wolf, philosopher, cynic, disobedience of tradition

[1] Bogdan CREȚU, scholar within The Knowledge Based Society Project, Email: bogdancretu@yahoo.com.

[2] This paper was made within The Knowledge Based Society Project supported by the Sectorial Operational Program Human Resources Development (SOP HRD), financed by the European Social Fund, and by the Romanian Government under the contract no. POSDRU ID 56815

Introducere

Dacă lui Cantemir unele animale din bestiarul sunt reprezentate cu fidelitate faţă de modelul lor impus prin tradiţie, altele sunt denaturate conform unei logici conflictuale a romanului, fără să se mai ţină seama de ipostazele impuse încă din Antichitate şi mai ales sedimentate în Evul Mediu sub atenta observaţie dogmatică a bisericii. În unele cazuri însă, atunci când „celebritatea" cutărui animal este mult prea notorie, autorul nu îşi asumă riscul de a răsturna simbolurile. Este cazul vulpii sau al inorogului, de pildă. În unele situaţii, atunci când are de ales între mai multe variante, scriitorul optează pentru cea care se potriveşte mai bine intenţiilor sale, îngroşând ipostaza pozitivă sau negativă în dauna celeilalte. În acest mod, el reduce simbolul la câteva linii, simplificându-l. Este, printre atâtea alte exemple (Corbul, Şoimul, Nevăstuica), şi cazul Lupului.

Tradiţia simbolică a lupului

În proporţie covârşitoare, sursele atestă ferocitatea şi viclenia acestei fiare. Toate fabulele pe care Esop i le dedică îl înfăţişează ca pe un carnasier neiertător, recurgând adesea la înşelăciune pentru a-şi obţine hrana. Fie că-i sfâşie pe câini după ce le cerşeşte complicitatea (fabula 216), fie că devoră oile pe care le-a păcălit să îndepărteze câinii de turmă (fabula 217), fie că-l păcălesc chiar pe cioban, câştigându-i încrederea (fabula 229) (Esop, 1980: 116-123), lupul pare menit să-şi câştige hrana prin fraudă, atunci când argumentele forţei brute nu-i sunt de ajuns. Mitologia greacă confirmă această cruzime excesivă a lupului, chiar dacă, în unele texte, acesta este considerat animalul sacru al lui Apollo. (Ferrari, 2002: 365) Oricum, în *Metamorfozele* sale Ovidius îl prezintă în două ipostaze extreme. Mai întâi, în lup este transformat trufaşul rege Lycaon, care are cutezanţa de a-l pune la încercare pe însuşi stăpânul zeilor. Povesteşte chiar acesta: „Am dat semne c-a venit un zeu. Poporul porni să se roage. La început Lycaon râse de rugăciunile pioase. «Îndată, îşi zise, voi afla dacă este zeu sau muritor; dacă va descoperi o crimă, atunci adevărul nu va fi îndoielnic». Şi se pregăti să mă ucidă prin surprindere în timpul nopţii, când voi fi adormit. O asemenea încercare găseşte cu cale să facă, pentru a afla adevărul. Socotind că numai atât nu ar fi de ajuns, înjunghie un ostatic din neamul moloşilor ale cărui membre încă pâlpâind de viaţă parte le fierbe, parte le frige pe jeratic. Apoi mi le serveşte la masă. Eu, cu

focul răzbunător al trăsnetului, prăbuşesc atunci casa peste penaţii demni de un asemenea stăpân. El, îngrozit, fuge şi încearcă zadarnic să vorbească: urletele sale tulbură liniştea câmpurilor. Pe faţă i se adună toată turbarea din el şi mânat de dorinţa obişnuitelor sale crime se repede asupra unei turme de oi, *simţind plăcere să verse sânge*. Îmbrăcămintea i se preschimbă în păr de animal, braţele în picioare. Se face lup, dar îi rămân trăsăturile chipului de mai înainte: aceeaşi căruntețe a părului, aceeaşi violenţă în apucături, aceiaşi ochi lucitori, acelaşi chip al sălbăticiei". (Ovidiu, 1959: 10-11) (s.n.) Prin urmare, trăsăturile acestei fiare sunt evidente din firea prototipului său: cruzime, ferocitate, viclenia, îndrăzneala, patima sângelui. Lupul este, prin urmare, un animal blestemat de zei, un duşman al vieţii, care îşi găseşte plăcerea numai din moartea altora. La finalul aceleiaşi lucrări (Cartea a XI-a), Ovidius mai aduce o dată în prim-plan această teribilă forţă a naturii, menită să terorizeze un întreg ţinut şi să producă adevărate carnagii printre dobitoace şi paznicii lor. De data aceasta, fiara este trimis ca un fel de avertisment împotriva celor care îl adăpostesc pe ucigaşul Peleus. Descrierea nu mai lasă loc dubiilor privind modul în care cei vechi îşi reprezentau acest carnasier: „De ci, urlând cu mare vuiet, îngrozeşte ţinuturile vecine o dihanie mare, un lup. Din pădurile mlaştinii iese cu gura căscată, plină de spumă amestecată cu sânge închegat, cu ochii înotând într-o flacără roşie. Deşi sfâşiat de turbare şi de foame, totuşi mi mult îl mână turbarea. Căci nu se mulţumeşte să-şi astâmpere foamea blestemată ucigând câţiva boi, ci răneşte toată cireada şi aşterne cu furie totul la pământ. Chiar unii dintre noi, răniţi printr-o muşcătură funestă, pe când ne apăram, suntem daţi morţii. Malul şi marginea apei sunt roşii de sânge şi mlaştina răsună de mugete" (Ovidiu, 1959: 303). E clar, avem de a face cu o forţă a naturii imposibil de stăvilit; doar intervenţia providenţială a zeiţei Thetis poate opri dezlănţuirea cruzimii pure, reprezentată cum nu se poate mai nimerit prin acest lup. Prin urmare, e limpede că avem de a face cu un simbol al cruzimii, cu un agent al morţii.

Răstălmăcirea tradiţiei

Cantemir preferă să ignore aceste reprezentări şi să atribuie masca Lupului unui personaj pozitiv, care capătă, după spusele lui Nicolae Iorga, „calităţi canine" (Iorga, 1969: 183). Imaginea de fiară absolută o păstrează autorul în scenele secundare, care nu fac trimitere la personajul propriu-

zis, ci doar la aspectul generic al animalului. De pildă, în descrierea templului din Cetatea Epithimiei este înfăţişată şi o tipică scenă în care un lup atacă o stână, folosindu-se de toate tertipurile specifice: „Lupul după turma oilor pre piept să târâia, ciobanii, unii, ca de somn adormitând, în cârlige rădzimaţi, alţii, ca de ploaie şi de vânt réce cu glugile peste cap lăsate şi pre un cot la pământ lăsaţi era, iară dulăii, unii în picioare sta şi ca cum de departe mirosul lupului ar adulmăca, alţii pre brânci lăsaţi şi capul pentre picioarele denainte întinzându-şi dormiia şi ca cum în vis lupul în oi ar fi dat părându-li-să, prin somn ca cum ar scânci şi ar brehăi să videa. Iară la alte turme, ca când lupul oaia ar fi apucat, ciobanii chiuia, cu mâna dulăilor lupul arăta, dulăii goniia, lupul cu cârlanul în gură fugiia, alţi ciobani de la alte turme în timpinare îi ieşiia, lupul într-altă parte şuvăia şi ca cum spre o pădure, carea înaintea lui aproape să videa, năzuia" (Cantemir, 2003: 515-516). Dar această secvenţă are un rol strict decorativ, fiind una dintre scenele care alcătuiesc un adevărat bestiar care ornează „capiştea boadzii Pleonexiii", fără a putea impieta asupra imaginii de bun augur a *filosofului* Lup. De fapt, aşa cum rezultă el mai ales din cele două povestiri ale Vulpii, nu lipsesc din portretul Lupului obişnuitele sale obiceiuri: viclenia, rapacitatea, răbdarea, tenacitatea. Doar că ele sunt interpretate ca nişte rare calităţi, semne ale înţelepciunii. Cum se poate justifica o astfel de optică? Foarte simplu: prin faptul că personajul este un aliat al Inorogului. Asta îi acordă imunitate, îi preschimbă până şi defectele în calităţi. Lupul lui Cantemir este reţinut, înţelept, cumpătat, oricum, un simbol al raţiunii puse în slujba dreptăţii, nicidecum unul al instinctului ucigător. E drept că el este aşezat în rândul fiarelor „carile de vărsarea sângelui nevinovat să bucură şi viaţa hireşă în moartea streină le stăruieşte", dar tot ce face personajul pare a nega această adeziune.

Pentru a contura o astfel de imagine pozitivă, Cantemir mai avea de luptat cu o tradiţie mult mai puternică decât cea antică, evocată mai înainte: cu cea biblică. „Din cele treisprezece referinţe din Biblie, cuvântul *lup* este folosit în primul rând ca o metaforă pentru lăcomie şi distrugere", observă un cercetător al problemei (Biright, 2006: 115) Dacă în Vechiul Testament (Geneza 49: 27, Ezechiel 22: 27) imaginea este aceea concretă a prădătorului feroce, în *Noul Testament* lupul capătă meschina sarcină de a-l simboliza pe diavol, care, asemenea lui, dă iama în oile Domnului. „Iată, vă trimit ca pe nişte oi în mijlocul lupilor" (Matei 10: 16), le spune Iisus apostolilor. Imaginea se repetă, astfel încât pentru medievali lupul capătă o reputaţie accentuat negativă. De aici până la identificare sa cu diavolul nu

mai era decât un pas: „Lupul reprezintă Diavolul, căci acesta dovedeşte întotdeauna ură pentru oameni şi dă târcoale gândurilor credincioşilor înainte de a le înşela sufletele", interpretează Pierre de Beauvais (Beauvais et. al., 1992: 63), sintetizând o concepţie care era a epocii sale. Ce e drept, în mod curios, lupul lipseşte din *Fiziologul* alexandrin, prin urmare şi din cel latin, dar acest gol este suplinit de bestiariile medievale, care nu fac decât să aplice comportamentului carnasierului, aşa cum îl găsesc descris la Plinius, Isidor din Sevilla şi alţii, interpretarea alegorică deprinsă din *Fiziolog*.

Un înţelept al cetăţii

Să ne întoarcem la Lupul lui Cantemir. Ceea ce îl caracterizează înainte de toate este preţul pe care îl pune pe cuvinte. El nu vorbeşte la întâmplare, nu ţine să-şi expună punctul de vedere, dimpotrivă, evită, pe cât posibil, acest lucru. Nu e un guraliv, cum sunt multe dintre personaje, nici un pătimaş al puterii, ca altele. Nu pare dedicat vreunei tabere, urmărindu-şi, permanent, propriul interes. Lupul este un chibzuit, un imparţial, de aceea în prima lui intervenţie evită să formuleze verdicte privitoare la natura Strutocamilei sau la cea a hibrizilor care se agită să-şi puncteze opiniile. El judecă fondul problemei, se asigură de corectitudinea poziţiilor celor angajaţi în dispută: „Întâi fost-au trebuit pre cei ce aducători şi pricinitori gâlcevii ar fi fost fără nici o zăbavă dintre mijlocul nostru să-i fim scos, şi, până a nu pătrunde gâlceava aceasta inimile şi sufletele tuturor, să fim ales ce-i de scădére şi de folos" (Cantemir, 2003: 437). Ceea ce urmează este o demonstraţie de necombătut a firii şi interesului fiecărui vorbitor. Lupul dă cărţile pe faţă, nu e învăţat să vorbească în dodii. De aceea el este periculos, pentru că poate deturna multe intenţii şi poate dejuca planuri deja stabilite. Mai ales că, în încheierea acestui prim discurs, el pomeneşte şi de pretenţiile îndreptăţite ale Inorogului şi Filului care atrag împotriva lor ura monarhilor, încălcând un adevărat tabu: „Şi deciia urmadză între împăraţi nu numai pentru Liliac scânteile împotrivirii a scântiia, ce încă şi pentru Fili şi Inorog pârjolul mâniii şi pojarul izbândii a să aţiţa. Care lucru, numele adunării fericite în porecla răzsipei nefericite fără greş va muta" (Cantemir, 2003: 439). Nu întâmplător, autorul îşi avertizase cititorul încă de la bun început că Lupul „nu proastă între toate jiganiile să numiia" (Cantemir, 2003: 436). Personajul este precedat, prin urmare, de o bună faimă a ştiinţei sale: el

aparţine unei elite nu prea numeroase a înţelepţilor (alături de Brehnace, Şoim), cazuri rare într-o lume a vicleniilor mărunte şi a jocurilor de culise. Tocmai din această pricină Vulpea se hotărăşte să-l piardă: ea ştie că Lupul nu poate judeca eronat întreaga situaţie, prin urmare, nu ar avea de făcut decât să-l determine sau să-l constrângă cumva să-şi dea în vileag gândurile. Lipsit de făţărnicie, acesta şi-ar semna automat condamnarea. De aceea, eterna rivalitate dintre cele două animale (atestată încă de Aristotel, IX, 1 (Aristote, 1964: 67), de fabule, de legendele arabe adunate în *Cartea celor 1001 de nopţi* şi mai ales de *Roman de Renart*) se duce aici pe căi diplomatice: se confruntă doi mari şireţi, două minţi agere are ştiu să atace şi să pareze fără ca disputa lor să le pară celorlalţi ceea ce de fapt este: o înfruntare pe viaţă şi pe moarte. Prin urmare, Vulpea are tot interesul să laude priceperea Lupului, înţelepciunea sa, calitatea sa de *filosof* în sensul vechi, de iubitor de înţelepciune, nu de cărturar, pentru a-i determina pe ceilalţi să facă presiuni asupra rivalului să-şi asume opinia în mod deschis. Culmea este că Vulpea nu falsifică nici cu o iotă realitatea; lăudându-l, chiar în exces, pe Lup, ea îl obligă să accepte o ipostază periculoasă: aceea a rostirii adevărului. Ea demonstrează că acesta este, în pofida reţinerii sale, cel mai potrivit să deslușească problema privitoare la legitimitatea Strutocamilei de a ocupa tronul datorită priceperii sale *concrete, practice* de a găsi mereu cele mai bune soluţii: „Adevărat, între toate jiganiile nu numai bun şi adevărat filosof, ce încă şi ispitit, iscusit anatomic Lupul ieste. Căci şi în mari, şi în mici, şi bolnave, şi sănătoase jigănii, adése meşterşugul ş-au ispitit, atâta cât în toată lumea măcar un dobitoc, pociu dzice, că nu să va afla, al căruia mănuntăi vreodată de iuţi şi ascuţite bricile lui să nu fie fost despicate". (Cantemir, 2003: 451)

Lupul filosof

Constrâns să iasă în faţă, Lupul parează cu pricepere: „Eu de la cineva filosofiia n-am învăţat; şi ce poate fi întrebarea aceasta?" (Cantemir, 2003: 451). Doar că Vulpea nu se referă la o filosofie deprinsă din cărţi, *teoretică*, ci la una *practică*, pe care o opune meşteşugului pe care ea însăşi îl stăpâneşte: în comparaţie cu Lupul, ea „dialectică, iar nu filosoafă se află". În schimb, acesta ar fi „adevărat fizic filosof", cu precizarea că „toată filosofiia fiziciască asupra trupului firesc şi în ştiinţa lucrurilor fiinţăşti să sprijineşte". (Cantemir, 2003: 455) Singura cale de apărare a Lupului este construirea unui discurs alambicat, neclar, în care dă din colţ în colţ, dar se

recuză. Vulpea nu se lasă însă şi detaliază natura filosofiei Lupului: el ar fi un cinic, deci un ins hirsut, situat împotriva sistemului, care stăpâneşte perfect arta de a supravieţui valorificând orice resurse pe care viţa i le oferă: „Iară Lupul, pentru căci pre sine singur a să chivernisi şi viaţa din primejdiia foamei a-şi sprijeni ştiind, cu binele altora nici cearcă, nici poftéşte să să îndemânédze, căci în şcoala lui Dioghenis şi în filosofiia ce-i dzic cănească s-au învăţat, a cărora sententţie ieste acela lucru de la cineva să ceară pre carile altul nici îl poate da, nici de la sine îl poate lua. Căci odânăoară un împărat mare întrebând pre Dioghenis ce poftéşte să-i dăruiască, i-au răspuns să-i dea ce nu-i poate lua, adecă să să dea într-o parte din lumina soarelui şi să nu-i facă umbră, oprind radzele deasupra urciorului în carile şedea". (Cantemir, 2003: 453) Recunoaştem aici modelul lui Diogene cinicul, aşa cum l-a conservat poesteritatea în primul rând din biografia pe care i-o face un alt Diogenes, Laertios, în atât de hulita, dar şi mai admirata sa carte *Despre vieţile şi doctrinele filosofilor:* „Pe când se încălzea la soare în Craneion, Alexandru cel Mare veni şi, stând în faţa lui, îi spuse: «Cere-mi orice favoare vrei», la care Diogene răspunse: «Nu-mi lua lumina soarelui»" (Diogene, 2001: 202).

Este lupul un cinic?

Merită să ne întrebăm: chiar este Lupul un cinic propriu-zis? Sigur, are ceva din spiritul de frondă specific acestei şcoli care concura academismul platonician, dar nu se poate discuta de o atitudine împinsă până la ultimele sale consecinţe. Diogene îi sfidează deschis pe puternicii vremii sale, pe când Lupul lui Cantemir nu renunţă la o prudenţă care contravine cu totul concepţiei lui Diogene şi a urmaşilor săi. În plus, cinismul clasic presupune o renunţare la orice convenţie socială, sfidarea bunului-simţ comun, practicată ca metodă de impunere a unor adevăruri care nu convin. Cinismul antic este, după cum apreciază Peter Sloterdijk, „principial impertinent", constituindu-se într-o „reflecţie esenţial plebee" (Sloterdijk, 2000: 127-131), care se opune celei oficializate, canonizate. Or, personajul lui Cantemir este un elevat printre „barbarii" care se agită pe scena romanului. Un alt aspect pare a-l lega pe Lup de această doctrină care a lăsat o moştenire deformată în timp: faptul că el se află în posesia adevărului, că ştie să desfacă toate cojile realităţii şi să ţintească esenţa, fără a pune preţ pe discursurile care ambalează frumos o realitate măsluită. „Odată cu Diogene, în filosofia europeană ia naştere rezistenţa împotriva

jocului măsluit al «discursului»", ne asigură acelaşi cercetăror al fenomenului extins de-a lungul istoriei (Sloterdijk 2000: 130). Mai mult decât atât, cinismul clasic îşi fixa drept adversar declarat puterea şi intenţiona să-i dea în vileag jocurile false şi strategiile demagogice: „De când filosofia nu mai poate decât simula că trăieşte ceea ce spune, e de domeniul impertinenţei să spui ce trăieşti. Într-o cultură în care idealismele rigidizate ridică minciuna la nivel de mod de viaţă, procesul adevărului este condiţionat de faptul dacă există sau nu oameni suficient de agresivi, de liberi («neruşinaţi») pentru a spune adevărul. Puternici zilei îşi pierd adevărata conştiinţă de sine în faşa nebunilor, clovnilor şi kynicilor" (Sloterdijk, 2000: 130-131). Ei bine, această poziţie faţă de putere ar putea să şi-o asume şi Lupul, dacă ar avea curajul de a-şi da arama pe faţă şi de a face publice ideile înţelepte pe care le are. Dar cum el este discret, mă tem că Vulpea supralicitează apartenenţa sa la doctrina cinică, care presupune mai întâi de toate o artă publică a revoltei, care să şocheze, o frondă făţişă împotriva sistemului. Aşa, Lupul se opreşte la jumătatea drumului, fiind un cinic corupt, un revoltat în intimitate.

„Filosofia practică" a Lupului

Oricum, e clar că el posedă toate datele pentru a reuşi să judece lucrurile în mod corect. Vulpea o ştie, poate mizează şi pe faptul că „cinismul" Lupului îl va împinge să iasă în faţă, dar se înşeală. Pentru a-i convinge pe toţi ceilalţi de înţelepciunea rivalului său, ea foloseşte ca argument suprem forţa povestirii. Vulpea stăpâneşte, prin urmare, şi arta orientală a persuadării prin intermediul poveştii, familiară şi cititorului român prin intermediul unor cărţi populare precum *Povestea lui Sindipa filosoful* ori *Halima*, iar lui Cantemir măcar prin *Kalila şi Dimna*. Cum acestea sunt singurele secvenţe ale cărţii în care Lupul acţionează, se manifestă în act, nu strică să ne oprim puţin asupra lor.

Vulpea nu povesteşte nimic extraordinar, nimic care să aducă vreo noutate asupra firii şi abilităţii lupului de a vâna. Fabulele lui Esop, Fedru, Avianus, ca şi mărturiile adunate de Plinius, Aelian, Albertus Magnus sau de autorii de bestiarii atestă în primul rând calitatea de vânător extrem de priceput a carnasierului. Ceea ce ne rămâne să observăm este modul în care îşi găsesc aceste surse, alături de altele cu rădăcini folclorice, ecourile în pildele din *Istoria ieroglifică*. În prima dintre povestiri, după repetate tentative eşuate din cauza agilităţii unui dulău, Vulpea reuşeşte să-l

determine pe Lup să-şi încerce şi el norocul. Nu îmi scapă faptul că ea, cea mai vicleană dintre vicleni, se declară învinsă şi îl socoteşte pe Lup mai priceput. În acest punct, sunt inversate reprezentările tradiţionale. După câteva încercări zadarnice, Lupul pricepe că nu e cale de a păcăli vigilenţa dulăului. Mai întâi, încearcă să-l convingă prin tot felul de şiretlicuri retorice: „cu chipuri filosofeşti şi ţărămonii politiceşti înainte adulmăcând, purceasă" (Cantemir, 2003: 457). Dacă în fabulele lui Esop această metodă dă roade (Esop, 1980: 116), e limpede că dulăul ţăranului este mult mai isteţ decât cei ai vechilor greci, căci nu se lasă amăgit. Prin urmare, când nici confruntările directe nu-i aduc victoria, Lupul îşi ia drept aliat un confrate şi, împreună, recurgând la şiretlic, îl dovedesc (ba chiar îl ucid) pe harnicul străjer al micii gospodării. După aceea, fireşte, se înfruptă din mieii atât de poftiţi. Sigur, povestea, rezumată aşa sec, nu are nimic special. Dar Vulpea ştie să atragă permanent atenţia asupra detaliilor: Lupul îşi calculează fiecare mişcare, observă totul cu răbdare, este dispus să suporte câteva înfrângeri, ştie să mimeze frica în timpului atacului decisiv şi să-l atragă pe câine în cursă. El nu vânează la întâmplare, ci conform unui plan atent cumpănit şi dus la îndeplinire. Altfel spus, profită de orice detaliu, numai după ce se „informează" cu tenacitate asupra tuturor aspectelor. Este, într-un cuvânt, un strateg desăvârşit. Nu altfel îl înfăţişează, de pildă, Albertus Magnus (XXII, 114), convins şi el de viclenia desăvârşită a acestui vânător: „Când un lup se furişează pe un teren acoperit cu frunze uscate, îşi linge labele pentru a le umezi şi a le face să alunece astfel încât să se poată apropia fără a fi detectat din cauza sunetului. Au fost raportate cazuri în care un lup a fost văzut cărând ramuri de salcie în gură pentru a-şi camufla prezenţa, în timp ce punea la cale o ambuscadă dintre sălcii şi, având doar nasul ieşit în afară şi înşelând o turmă de capre care se hrănea cu frunzele" (Albert the Great, 1987: 156). E clar, un lup nu atacă orişicum, nu lasă nimic în voia întâmplării, ci se bizuieşte pe propria capacitate de a întoarce situaţia în favoarea sa. Găseşte, altfel spus, mereu soluţia optimă, oricât de dificile ar fi circumstanţele. Această faimă este confirmată şi de prima poveste a Vulpii. Nu altfel stau lucrurile în cea de a doua. Dorind să se înfrupte din caii unei herghelii lăsate nesupravegheată de stăpânul beţiv, Lupul are de înfruntat de data aceasta vitejia unui armăsar, care nu se teme şi ameninţă să-i sfarme capul la toate tentativele acestuia de a-l înfrunta. Cum armele fizice (colţii, ghearele) nu-i slujesc, prădătorul recurge la un şiretlic: îngurgitează pământ şi se preface mort, iar când armăsarul îl adulmecă, se

prinde de botul acestuia şi îl ţine captiv, până când se sufocă, bizuindu-se şi pe faptul că greutatea sa îmbunătăţită simţitor îl va apăra de smuciturile calului. În acest mod, victoria este deplină: Lupul nu doar că-şi ucide vrăjmaşul, dar are acces la întreaga herghelie. În faţa unei asemenea cruzimi, Vulpea reacţionează cu admiraţie, ba chiar cu ironie părtinitoare, dar e de înţeles că autorul însuşi îi împărtăşeşte punctul de vedere: „Lupul în acest mod pe armăsariu îl întoarsă în ţinţariu" (Cantemir, 2003: 466).

Două lucruri sunt de remarcat aici. Mai întâi, că, începând cu Aristotel (VIII, 5) (Aristote, 1964: 20) şi apoi cu Plinius (VIII, 34) (Plinius, 2001: 79), mulţi autori de enciclopedii sau tratate notează acest obicei al lupului de a-şi potoli foamea. În Evul Mediu, chiar circula ideea că lupul s-ar hrăni „când cu pradă, când cu pământ şi chiar cu vânt". (Beauvais et. al., 1992: 232) Îndeobşte reticent faţă de zvonurile nedemonstrate, Albertus Magnus (XXII, 114) nu ezită nici el să ia în consideraţie acest fapt, pe care însă nu-l pune pe seama înşelării foamei. De fapt, întregul şiretlic al Lupului cantemirian este descris de învăţatul teolog: „Când sunt hămesiţi de foame, lupii nu se dau în lături să mănânce lut; având stomacul astfel umplut, caută să doboare un cal sau un bou sau un alt animal mare; dacă reuşesc, regurgitează lutul şi îşi îndreaptă atenţia către prada capturată" (Albert the Great, 1987: 158). Dintr-o sursă comună sau chiar din *De animalibus*, Cantemir a reţinut amănuntul şi l-a folosit în cea de a doua poveste a Vulpii. Al doilea lucru asupra căruia merită insistat este că Lupul preia aici un truc specific Vulpii, care, după cum ne indică *Fiziologul,* atunci când intenţionează să prindă păsări, face pe moarta: „Vulpea este un animal foarte viclean care pune la cale multe înşelăciuni. Dacă îi este foame şi nu găseşte nimic de mâncare, caută o groapă de gunoi unde se află pământ roşu şi se rostogoleşte până când arată ca şi cum ar fi plină de sânge; apoi se aruncă la pământ şi se întoarce de parcă ar fi moartă. Apoi, aruncându-se pe spate, se uită în sus, îşi ţine respiraţia şi rămâne cu totul inertă. Acum, crezând că e moartă, păsările coboară să o mănânce. Dar ea se întinde şi le înşfacă, iar păsările au parte de o moarte cumplită" (*Physiologus*, 1979: 27). Datorită gabaritului victimei sale, Lupul este nevoit să dubleze această înşelăciune printr-o alta, specifică doar sieşi. Cert este că el reuşeşte prin vicleşug să obţină ceea ce printr-o confruntare directă nu ar fi reuşit. De aceea, priceperea sa o impresionează şi pe fătarnica Vulpe, care nu îşi uită însă planul de a-l pierde.

Morala celor două povestiri este limpede pentru tot lumea, mai ales că Vulpea nu întârzie să o desluşească: „Ca acestea şi altele mult mai

mari şi mai minunate înţelepciuni, o, fraţilor, Lupul în capul său poartă, carile adevărate izvoară de ştiinţă şi senine de multă cunoştinţă sint (...). De care lucru, o, priietinilor, fără nici un prepus să fiţi, că Lupul aceasta a isprăvi va putea, însă numai de va vrea. Numai şi aceasta a socoti vă trebuie, că siiala Lupului fără vreo adevărată pricină să fie nu poate" (Cantemir, 2003: 466). *Quod erat demonstrandum*: de vreme ce şi-a dovedit abilitatea în situaţii mult mai dificile, de vreme ce a găsit soluţii şi a ştiut să interpreteze semnele situaţiei, e clar că Lupul o poate face şi în cazul de faţă, de altfel mult mai simplu. Autorul nu ezită să sancţioneze concluzia Vulpii, pentru fi sigur că cititorii nu se lasă înşelaţi de laudele interesate ale acesteia şi că îi surprind intenţia meschină: „Cu acest féliu de învăluiri şi cu acéste sule de bumbac, după ce Vulpea pre Lup împunsă, pătrunsă şi pre cât putu în ura şi zavistiia a multora îl împinsă (...) şi în tot chipul cu podoabe îl învăscu şi-l desvăscu, îl îmbrăcă şi-l dezbrăcă, până mai pre urmă nu într-alt chip, ce vădzind că mulţi uréchea ascultării despre mulţimea vorovirii ei a întoarce începusă, cuvântul îşi curmă" (Cantemir, 2003: 467). Lupul însă nu-şi dezminte priceperea şi evită elegant capcana întinsă: preferă tăcerea, discreţia. Oricum, se ştie urmărit şi detestat, ca aliat al Inorogului. Mult lăudata sa înţelepciune abia acum este demonstrată; el ştie perfect când trebuie să tacă şi când să vorbească, pricepe jocurile ascunse, are inteligenţa de a prevedea permanent efectele unor opinii şi de a se replia la timp în faţa reacţiilor duşmanilor săi. În plus, Lupul nu consideră că rolul celui înţelept este să-i lumineze pe ceilalţi, care merită cu asupra de măsură să tragă ponoasele limitării lor intelectuale şi ale lipsei de experienţă.

Etimologia ca metodă de cunoaştere

Într-un cadru privat, el îşi dă pe faţă roadele gândirii, stimulat de faptul că are un partener pe măsura sa, în persoana Brehnacei. Abia în aceste condiţii îşi poate el devoala ideile. Nu e nicidecum un naiv sau un timid, aşa cum vrea să pară. Înţelege perfect că adunarea animalelor şi păsărilor reprezenta un mediu ostil, că acolo unde puterea îşi întinde plasa, raţiunea este periclitată: „Nu a tuturor socoteală ieste ca pentru ce nu ştiu să să înştiinţédze (măcar că fietecine din fire a şti poftéşte, dar cei mai mulţi, ceva neştiind, precum ceva nu ştie a să dovedi nu priiméşte), ce pentru ca ce le place şi ce poftesc, acéia a şi audzi să nevoiesc. Aşijderea, nu atâta pentru hirişă fiinţa Strutocamilei a să înştiinţa, pre cât cine ceva

împotriva lor şi după pofta adevărului va grăi a însămna să silesc. Că acel apofasisticos cuvânt: *El au dzis*, *aşé va*, *aşé porunceşte*, aievea arată că nu ce mai de folos, ce ce mai plăcut le ieste, acéia să şi aleagă. Şi aşé, voroava mea nu de ascuţite, ce de căptuşite urechi ar fi lovit" (Cantemir, 2003: 473). Aparenta sfială personajului ascunde, de fapt, orgoliul celui care se ştie superior, prin puterea minţii, celorlalţi; Lupul gustă în intimitate savoarea de a fi singurul care poate dezlega corect enigma care îi frământă atâta pe cei mulţi, faţă de care manifestă şi niţel dispreţ, pe care nu îl ascunde Brehnacii: „toată prostimea lucrurile vădzind, precum sint le ştiu, iară filosoful din ce şi pentru ce aşé sint cunoaşte" (Cantemir, 2003: 472). El se ştie un ales, un privilegiat, de aceea nici nu doreşte să se amestece prea mult în treburile cetăţii. Aderă la dreptatea Inorogului din principiu, pentru că nu se poate opune concluziilor fireşti pe care mintea sa ascuţită i le furnizează, dar nu iroseşte prea mult efort pentru a-i apăra cauza. Nu e un agent al dreptăţii, precum Şoimul, Bâtlanul, Brehancea. Pasivitatea îl caracterizează mai bine decât orice altă atitudine. Filosofia sa presupune, să nu uităm, şi o doză de egoism, care se traduce printr-un dezinteres arogant faţă de binele public. Dacă lumea e rău alcătuită, e treaba ei, nu este sarcina înţeleptului să încerce să o îndrepte; e de ajuns să o dispreţuiască – aceasta este atitudinea Lupului faţă de treburile cetăţii. Prin urmare, Lupul nu are ambiţii politice, nu-şi doreşte puterea, ci doar tihna. De aceea, domiciliul forţat care i se impune nu e cea mai grea pedeapsă. Abia îi scuză inactivitatea.

Ceea ce demonstrează Lupul este natura hibridă, grotescă a Strutocamilei. Aceasta este o monstruozitate, clădită împotriva firii, împotriva naturii. Nu comentez aici această demonstraţie, ceea ce mă interesează este metoda pe care o aplică filosoful pentru a străbate către esenţa lucrurilor. Lupul este un adept al „etimologizării" realităţii. Cu alte cuvinte, el crede, asemenea medievalilor, că esenţa lucrului este trădată de cuvântul care îl desemnează: „Unul dintre cei a firii tâlcuitori dzice că a numerelor numire şi cunoştinţă ieste măsura a necunoscutei firi. Iară altul dzice că ieste făcliia şi lumina a fiinţii lucrurilor. Amândoi dară, precum să cade, la rădăcina adevărul au atins şi la vârvul adevăratei cunoştinţe au agiuns (că cine adevărul de la rădăcină cearcă, ştiinţa în vârvul înălţimii află, şi cine adeverinţa de gios întreabă, cunoştiinţa de sus îi răspunde)" (Cantemir, 2003: 474). Imediat, el reia ideea: „tot numele hiriş scurtă hotărârea lucrului ieste". Problema a frământat minţile celor vechi începând cu Platon, care, în dialogul *Cratylos*, apăra ideea unei potriviri

între nume şi lucru. Medievalii a perceput lumea prin interdiul etimologiilor hazardate; Michel Pastoureau demonstrează convingător că una dintre sursele cele mai fertile ale simbolului medieval constă în cercetarea etimologiilor: „Pentru numeroşi autori anteriori secolului al XIV-lea, adevărul fiinţelor şi obiectelor e de căutat în cuvinte: regăsind originea şi istoria fiecărui cuvânt, se poate accede la adevărul «ontologic» al fiinţei sau al obiectului pe care îl desemnează" (Pastoureau, 2004: 11). Exemplul cel mai clar al acestei concepţii este dat de celebra şi atât de influenta enciclopedie, *summa* a gândirii Evului Mediu timpuriu, *Etymologiarum libri*, a lui Isidor din Sevilla. Ernst Robert Curtius se ocupă şi el de această problemă într-un excurs din monumentala sa sinteză, *Literatura europeană şi Evul Mediu latin*. Problema care a primit răspuns afirmativ din partea retoricii antice (ceea ce înseamnă Platon, Aristotel, Cicero, Quintilian) a fost: "Oare din numele lucrurilor se poate descifra esenţa lor?" (Curtius, 1970: 569). Numai că, observă savantul german, începând cu Ovidius, ia naştere "maniera absurdă, atât de îndrăgită în tot Evul Mediu" (Curtius, 1970: 570). Ceea ce înseamnă nu doar etimologii forţate, fanteziste, ci mai ales obiceiul de a judeca realitatea conform acestora. Aşa se face că mărul a ajuns fructul păcatului, deşi Biblia nu-l pomeneşte ca atare, aşa se face că bietul castor se castrează etc.

Recurgând la această metodă de lucru (la care se pare că a apelat şi Cantmir însuşi, când i-a atribuit masca respectivă Hatmanului Lupul Bogdan), Lupul ajunge la o concluzie cât se poate de firească şi de necesară intenţiilor romanului: „Jiganiia aceasta dobitoc cu patru picioare nu ieste, pasire zburătoare nu ieste, Cămilă nu ieste, Struţ aplos nu ieste, de aier nu ieste, de apă nu ieste. De unde iarăşi dzicem că cea adevărată a ei hotărâre aceasta poate fi: Strutocamila ieste traghelaful firii (căci ieste la filosofi altul, al chitélii), carile dintr-îmbe monarhiile ieste, şi ieste şi nu ieste. Ieste, dzic, căci adevărat între lucrurile firii ciudă ca aceasta să află; nu ieste, dzic, căci nici dintr-un neam a fi socoteala nu adeveréşte. De care lucru, o, iubite priietine, însămnarea marelui acestuia nume altă nu sună, fără numai hirişă himera jigăniilor, irmafroditul păşirilor şi traghelaful firii" (Cantemir, 2003: 479). Un lucru trebuie totuşi observat: această metodă este aplicată de autor şi în cazul altor personaje, ce e drept secundare, dintre care Monocheroleopardalisul este cel mai ilustrativ, adunând toate calităţile animalelor pe care numele i le indică. Oricum, Lupul este un filosof medieval, care, fireşte, habar nu are de ceea ce Saussure a numit „arbitrarietatea semnului lingvistic", dar care reuşeşte, şi cu aceste

instrumente pe care azi le considerăm primitive, oricum depăşite, să susţină riguros un punct de vedere pe care acţiunea romanului nu-l dezminte. Asta pentru că logica sa şi cea a autorului sunt una şi aceeaşi.

Dacă ar fi avut responsabilitatea afirmării în public a propriilor opinii, cuvântul său ar fi căpătat autoritate. Dovadă faptul că el este considerat periculos. Dovadă faptul că ideile sale, diseminate de Brehnace, prind rădăcină, dar sunt stârpite prompt de Corb şi de acoliţii săi. Lupul ar fi putut fi un fel de înţelept văzut de mulţime ca un reper, dacă ar accepta să rişte şi să-şi spună apăsat punctul de vedre. Dar el nu o face. Cumva, prin el este reprezentată atitudinea generală a intelectualilor într-un regim totalitar: Lupul nu e un adept al puterii, dar rezistă... prin cultură. Este o opţiune demnă de stimă, dar nu una care are puterea să schimbe lucrurile.

Lupul şi tradiţiile autohtone

Oricum ar fi, el rămâne un personaj pozitiv, o apariţie luminoasă. Pentru a realiza acest lucru, Cantemir a avut de răstălmăcit nu doar tradiţia antică şi medievală, păgână ori creştină, ci şi pe cea care se sedimentase în tradiţiile şi credinţele populare din spaţiul românesc. Pe de o parte, încă din cele mai vechi timpuri, s-a manifestat în aceste ţinuturi un cult magico-religios dedicat lupului. Mircea Eliade analizează datele esenţiale ale relaţiei dacilor cu lupul, la care adaugă şi cultul romanilor pentru acest animal întemeietor, motiv să conchidă: În perspectiva mitologică a istoriei, s-ar putea spune că acest popor (român – n.m.) s-a născut *sub semnul Lupului*, adică predestinat războaielor, invaziilor şi emigrărilor" (Eliade, 1995: 28). Practicile războinice, cazurile de licantropie, de identificare a omului cu fiara pe care eruditul român le studiază au cunoscut reminiscenţe şi în epoci mult mai târzii. Lupul stătea la originea unor monştrii care bântuiau imaginaţia populară până nu de mult: *pricolicii* şi *tricolicii*, ipostaze ale „carnasierului în starea lui demonică" ori a „lupului infernal", după cum scrie Romulus Vulcănescu (1985: 304). Oricum ar fi, omul-lup nu avea cum să reprezinte o prezenţă benefică. Pe de altă parte, în multe variante, lupul apare ca un duşman al omului; explicaţia o dă acelaşi etnolog: „Lupul fiind făcut de *Nefărtat* după modelul câinelui făcut de *Fărtat*, e un animal duşmănos omului. De aceea a fost mai târziu conceput ca un acolit, mesager, reprezentant şi metamorfoză a diavolului" (Vulcănescu, 1985: 500). Prin urmare, Cantemir avea de înfruntat serioase rezerve pe care mentalitatea autohtonă (pe care demonstrează, în *Descrierea Moldovei*, că o

cunoştea foarte bine) le-ar fi opus imaginii pozitive a lupului. Pe de altă parte, el pare a fi avut date şi despre anumite ipostazele mai puţin întunecate ale acestui animal, de găsit în unele tradiţii populare. Acestea sunt sintetizate de un alt etnolog de marcă, Mihai Coman: „Lupul (chiar dacă este prezent numai în mod metaforic) are rolul unui animal protector, al unui «iniţiator», care veghează asupra intrării pruncului în viaţă, adică asupra trecerii sale peste pragul ce separă non-existenţa de existenţă" (Coman, 1996: 181). Dacă unele credinţe atestă identificarea lupului cu diavolul, altele ilustrează exact opusul: în noaptea de Bobotează, când dracii fug din apele sfinţite, chiar lupul este cel care îi goneşte. Să nu uităm că el se află, totuşi, sub controlul Sfântului Petru. „Pentru a înţelege antinomia dintre lup şi drac, comentează Mihai Coman, este necesar să scoatem în evidenţă structura complexă, dedublată a figurii mitologice a lupului. Într-o primă instanţă şi pe un prim nivel de constituire (mult mai legat de contingent), lupul este malefic. Acest atribut funcţionează ca un reflex imediat al faptelor lupului din natură, ca o semnificaţie culturală strict ancorată în planul referenţial. Pentru că animalul real aduce o mulţime de pagube, pentru că este prădalnic şi nedorit, lupul invocat în credinţe, descântece, practici magice ori apotropaice şi în povestiri «trăite» capătă valori negative. Într-o instanţă secundă, acolo unde semnificaţiile sunt mai elaborate şi acolo unde referentul se şterge în faţa conotaţiei, lupul apare ca o figură mitologică, dacă nu deplin benefică, cel puţin favorabilă şi binevoitoare. Aceasta este lupul moştenit de tradiţia folclorică din vechile sisteme ale mitologiei autohtone, acesta este lupul totemic, protector, «frate» şi călăuză, stăpân al cetelor de tineri iniţiaţi ori războinici, divinitate tutelară ce veghează asupra trecerii marilor praguri, a marilor treceri care jalonează existenţa umană: naşterea, iniţierea şi căsătoria, moartea" (Coman, 1996: 187). Să recunoaştem, aceeaşi etajare a simbolului lupului a stat şi la baza elaborării personajului din *Istoria ieroglifică*.

Concluzii

Conştient de reputaţia negativă a acestei măşti, Cantemir a preferat totuşi să adâncească structura simbolică, să negocieze sensurile şi să relativizeze tradiţia covârşitoare, pentru a esenţializa o sumă de trăsături care pot fi convertite în sens pozitiv. Pentru a realiza acest lucru, el a trebuit să lase în urmă foarte multe izvoare şi să se folosească doar de

acelea pe care le putea interpreta după cum îi convenea. A ieşit un personaj care, în ciuda exemplelor care insistă asupra ferocităţii modelului său natural, este, de departe, sursa cea mai impresionantă a înţelepciunii practice, a chibzuinţei şi a chibzuinţei. Lupul din *Istoria ieroglifică* pare a-şi fi uitat latura de carnasier sângeros şi a se fi transformat într-un simbol al Raţiunii.

References

Albert the Great. (1987) *Man and the Beasts. De animalibus (Books 22-26)*, (translated by James J. Scanlan, M. D.), New York: Medieval & Renaissance Texts & Studies.

Aristote. (1964) *Histore des animaux, tome I,* texte établi et traduit par Pierre Louis, Paris: Société d'éditions „Les Belles Lettres".

Bright, M. (2006) *Beasts of the Field. The Revealing Natural History of Animals in the Bible*, London: Robson Books.

de Beauvais, P., le Clerc, G., de Fournival, R., Latini, B. Corbechon. (1992) *Bestiaires de Moyen Age*, mis en français moderne et présentés par Gabriel Bianciotto, Editions Stock.

Cantemir, D. (2003) *Opere*, Vol.I, *Divanul, Istoria ieroglifică, Hronicul vechimei a romano-moldo-vlahilor*, (ediţie de Virgil Cândea), Bucureşti: Editura Academiei Române şi Univers Enciclopedic.

Coman, M. (1996) *Bestiarul mitologic românesc*, Bucureşti: Editura Fundaţiei Culturale Române.

Curtius, E. R. (1970) *Literatura europeană şi Evul Mediu latin*, (în româneşte de Adolf Armbruster, cu o introducere de Alexandru Duţu), Bucureşti: Editura Univers.

Diogenes, L. (2001) *Despre vieţile şi doctrinele filosofilor*, traducere de C.I. Balmuş, studiu introductiv şi comentarii de Aram M. Frenkian, Editura Polirom, Iaşi

Eliade, M. (1995) *Dacii şi lupii, în De la Zalmoxis la Genghis-Han. Studii comparative despre religiile şi folclorul Daciei şi Europei Orientale*, (traducere de Maria Ivănescu şi Cezar Ivănescu), Bucureşti: Editura Humanitas.

Esop. (1980) *Fabule* (traducere de Traian Lăzărescu), Bucureşti: Editura Minerva.

Ezechiel, online at: http://biblia.resursecrestine.ro/citeste/ezechiel/22

Ferrari, A. (2002) *Dicţionar de mitologie greco-romană* (traducere de Dragoş Cojocaru, Emanulea Stoleriu, Dana Zamfirescu), Iaşi: Editura Polirom.

Geneza, online at: http://www.bibliaortodoxa.ro/carte.php?id=25&cap=49

Iorga, N. (1969) *Istoria literaturii române în secolul al XVIII-lea (1688-1821)*, vol. I. (ediţie îngrijită de Barbu Theodorescu), Bucureşti: Editura Didactică şi Pedagogică.

Matei, online at: http://biblia.resursecrestine.ro/citeste/matei/10

Ovidiu. (1959) *Metamorfoze* (traducere, studiu introductiv şi note de David Popescu), Bucureşti: Editura Ştiinţifică.

Pastoureau, M. (2004) *O istorie simbolică a Evului Mediu occidental*, (traducere de Emilian Galaicu-Păun), Chişinău: Editura Cartier.

Physiologus. (1979) (translated by Michael J. Curley), London: University of Texas Press.

Plinius. (2001) *Naturalis Historia*, (ediţie îngrijită, prefaţă şi note de Ioana Costa), volumul al II-lea, Iaşi: Editura Polirom.

Sloterdijk, P. (2000) *Critica raţiunii cinice*, vol. I, (traducere de Tinu Pîrvulescu), Iaşi: Editura Polirom.

Vulcănescu, R. (1985) *Mitologie română*, Bucureşti: Editura Academiei Republicii Socialiste România.

History of the Hungarian Philosophy of Law

Ph.D. Candidate Beatrice DÉRER[1]

Abstract

Starting from the idea that the Philosophy of Law, seen as a science, does not study only the definition of law, but also its characteristic attributes to be assimilated by drawing specific ideologies, a new science is taking shape, a branch of philosophy, as theoretical at first glance, as applicable.

This paper is intended to be an evolutionary history of the Hungarian Philosophy of Law on concepts, traditions, conceptual influences analyzed in terms of double components: historical time vs. ideology. The study begins by presenting the first concepts (1517) in Tripatitum, the epochal work, through the influences of German/ Austrian philosophers, emphasizing the philosophical activities of Hungarian personalities, ending by presenting the changes occurred after 1947, when in the light of historical realities, great philosophers have been either removed or co-opted in the development of the new legal philosophical thinking according to the regime's ideology.

Keywords:

natural-law thinking; legal positivism; influences

[1] Ph.D. Candidate Beatrice DÉRER, Faculty of Law within University of Debrecen, Hungary, Email: dererb@gmail.com, Phone: (52)512-700.

Introduction
The Beginnings of the Hungarian Philosophy of Law

In order to present the evolution of the Hungarian Philosophy of Law, one must look back and start the research in the medieval Hungary, the first such manifestation being in the 16th's, namely the well known work of Werbőczy István, the published jurisprudence in 1517 'The Tripartitum", that has been published after Gheorghe Doja's uprising, stating that according to the Holy Crown's theory there is no legal rights difference between the gentry and nobility. Through the jurisprudence it has been identified four fundamental rights of the nobility: (1) a noble man can not be arrested before stating a conviction, (2) the nobleman has an only superior, namely the crowned king, even though the crowded king can not disturb the nobleman or his property, (3) the nobleman has every right to live freely and exercise his rights, free of any thrall, tax, toll, trigesimae duties. He is obliged to go to war only in the interest of protecting the country. (4) If the king would violate these rights, the nobleman can counter and resist without being accused of infidelity (Zeller Gyula).

The Tripartitum, practically, can be called, the Code gathering Hungary's rights at that time, named by several the " bible of the aristocracy", among which Bónis Gyorgy, the inventor of the first attempt of the *Hungarian Criminal Code* (1712), the exploration of the relationship between the Hungarian and the Western Europe's feudalism and estate, the first summery published in German of the history of ius commune of Hungary and Transylvania, as well as the critical edition of the Hungarian law. The Werbőczy-law has been for a long time 'the main source' of the Hungarian legal thinking. This has happened until the 19th century (Szabadfalvi, 2008).

By writing the *Tripartitum*, Werbőczy only tried to present his contemporary era some fundamental legal issues conclusive for that period's legal public opinion.

By summarizing, however, it can be concluded that *The Tripartitum* follows the tradition of natural law, is not consistent in use of terms, willing to explain the origin and validity of the positive (custom) law, without seeking the theoretical reasoning in any special features.

Werbőczy's work and the first edition of the *Corpus Juris Hungarici* published in the 16th century have gained exclusivity dominating the

domestic legal thinking, leaving little chance to the academic, theoretical and legal scholars and their doctrines (Szabadfalvi, 2008).

MATERIALS AND METHODS

This research has the aim of presenting the evolution of the Hungarian Philosophy of Law, by presenting its first attempts through the ages of reaching the new directions that feature the contemporary aspects. In order to reach the desired result, I have chosen as methods the following trio: comparison – analysis – synthesis. The chosen trio has the mission to discover the development of the Hungarian Philosophy of Law in parallel or sometimes against the contemporary principles and directions.

The purpose of the research is presenting of what the Hungarian Philosophy of Law really means, its philosophical 'membership' and still its specific feature that gives this domain a multilevel aspect, being at the same time both law and philosophy.

Nevertheless, it is important to study and understand the influence of the era's principles and directions over the Hungarian Philosophy of Law. This is the reason why, during the research there will be notes towards the lines followed by great names in this field.

The chosen materials are: specialized literature on the Hungarian Philosophy of Law, presentation of the evolution of the Hungarian Philosophy of Law, portraits of personalities, traditions in Philosophy of Law, the history of Hungarian Philosophy of Law. When summarizing the used materials it is easy to sketch up a briefly idea about the fundaments and lines of the research. The main task to be studied: what is the philosophy of law generally? What is its specific feature in the Hungarian world of thinking and its evolution? And the questions can continue.

RESULTS AND DISCUSSION

Additional Lines of the Hungarian Philosophy of Law

About a century later, in 1619 Kitonich János (1560-1619) was the famous Hungarian jurist of era. His family has been of Croatian descent, him being born and growing up in Hungary. He has been the sub-prefect of the Moson county, and prosecutor and case management of the Royal Crown. Even thought he is best-known for the *Directio Methodica* work, the

Processus Iudiciarii Consuetudiarii Inclyti Regni Hungariae anf the Annexes of *Corpus Iuris* are also related to his name. The *Directio Methodica* is a collection of summaries on contemporary litigation, and also serving as a textbook. As well as his predecessor, Werbőczy István, his thoughts have also been influenced by the classical Roman law, using the writings and studies of Cicero, Gellius, etc.

The further development of the Hungarian Philosophy of Law is marked by the founding of the University of Nagyszombat in the 17th century; 31 years after its founding - in 1667 – a law faculty has been created, later, this becoming very valuable for the development of the future ways of thinking. When developing the faculty and its structure, it did not follow the Western European model, not even the Viennese one, being featured only the Hungarian issues, "they wanted to meet the practical needs of domestic predecessor" – is all one can read about it. The achievements of the Nagyszombati University have been unique. If the so far unsuccessful university founding ideas did not exert any influence on the jurisprudence, the first Hungarian legal institution of higher education had a major place in the educational activities required by the Hungarian legal thinking, the philosophy for further development (Szabadfalvi, 2008).

Among the era's Hungarian Philosophers of Law the following should be mentioned: Illyésházy György (1625–1689), Szentiványi Márton (1633–1705), Lehotay András (?–1734), Kregár István László, who considered the natural law to be "the dictate of good reasoning that God inoculated the people, which commands all that is inwardly good and forbids all that is inwardly evil." This reflects the presence of the scholastic natural law thinking. It must also be mentioned Bossányi Farkas (1669-1726) from Nagyszombat, the Jesuit philosopher from Kosice, his theologian legal philosophical analysis from 1706, as well as Köleséri Samuel (1663-1732), Transylvanian philosopher, theologian, thesis doctor in 1723.

If one explores the further development of the Hungarian Philosophy of Law, one must take into account all the happenings from outside the borders of Hungary, the activities of the European philosophers who have greatly influenced the Hungarian Philosophy of Law. These personalities are: Hugo Grotius, Samuel Pufendorf, Christian Thomasius, Christian Wolff, whose work are known for outstanding features. Christian Wolff's theory is worth mentioning: he believed that

human beings are the highest perfection of moral obligation and this proceeds from the pursuit of happiness. The very nature compels us to seek what makes us and others happy. This is the supreme command of natural law, according to Wolff, this being the fundament of the meaning of natural law (Szabadfalvi, 2008).

The Wolff type of natural law, its ways of thinking have had great influence on the Hungarian Philosophy of Law over a half of century. At that time, Karl Anton Martini (1726-1800) had the greatest impact on the Hungarian Philosophy of Law. He has been activating as a professor at the Vienna University, writing his works in Latin being mandatory educational textbooks until the Austro-Hungarian Compromise. The natural law thinking has prevailed the original natural law principles, the 'tamed' radical civil objectives and aspirations, the absolutist State and its rulers. That is the availability of the classical natural law principles according to the provision of the basis for legitimating the necessary form of power. This has been essential for the enlightened absolutism, that during the legal education to be trained well the state officers who form the safe mainstay of the system.

The later Hungarian Philosophy of Law has also emerged at this time, using the Martini's doctrines, being known in Hungary through different forms of presentation. Several personalities have used this form, such as Roys Ferenc (1713–1768), Lakits György Zsigmond (1739–1814), Brezanóczy Ádám (1751–1832), Rosos Pál (1751–1809). However, there have been Hungarian philosophers such as Filó János (1722–1786), Adámi János, who have become famous for standing against the reflection schemes influenced by Wolff-Martini's thinking, the list can easily be continued; among them being also Újfalusy Nepomuk János (1790–1849), who has become known for the critical review of the Martini type of doctrines (Szabadfalvi, 2008)

As mentioned in the first part of my thesis, in the 17th century was founded within the University of Nagyszombat the Faculty of Law, its activities playing a leading role in the Hungarian legal thinking for many years. Later, the teaching of Law, at the University of Nagyszombat has lost ground and, therefore, the ruler decided to set up five royal academies teaching natural law. In 1777, this decision has been relocated under the seat of the University of Nagyszombat at the Academy functioning in Buda. Hoping to change this situation, in a few years, the institution has found a final home in Budapest (1784). At the University of Budapest the

teaching of the Doctrine of Reason (Immanuel Kant's thinking) and Anthony Virozsil's 1832 cultivation have appointed indeed a new era. Within the philosophical discipline, the first domestic law scholars have without any doubt the merit of the contemporary conception of natural law doctrines of general application to the Hungarian conditions. The modern state and the basis of the contract law, the theoretical explanation of the Martini's rendering have also been influenced by the power of revelation in contemporary Hungary.

At the end of the 18th century, the beginning of the 19 th century, the original ideas of the Enlightenment and the French Revolution, ideas of natural law approach have been contrary to most of the elements of education becoming increasingly anachronistic. In the eyes of many reactionary and conservative legal theorist against the Kantian philosophy (the Doctrine of Reason) started to come to the forefront the legal doctrines. The Kantian doctrine has started a new era in Hungarian Philosophy of Law (Szabadfalvi, 2008).

If one continuous to follow the historical development of the Hungarian Philosophy of Law, it would undoubtedly be perceptible the development of large domestic philosophy of law, thinking influenced by the Austrian and German lessons. Of course, this has been influenced also by the historical and geopolitical location of Hungary. Among the legal theory it has been influenced by the direction of the Italians, French and even the Anglo-Americans. One could say, 'the Hungarian legal tradition has been characterized by a lack of originality.' Analyzing the development of the Hungarian Philosophy of Law it can be stated that the first half of the 20th century has been characterized of three great eras: the natural law, the positive law, and the neokantian era (Szabadfalvi, 2003).

The Kant type of doctrine of reason (school of reason) has expanded the natural law doctrines of the end of the 18th in Hungary. At first, the Kantian doctrine seemed to be unclear, pompous, and even dangerous mind, being officially prohibited to be teached in university education, however, the Protestant Law Academy, known for being open minded towards new, soon introduced as mandatory in the curriculum in addition to the transfer of Kant's ideas. During the second-third part of the 19th century a determining influence has been made by Virozsil Antal (1792-1868), who has taught the spirit of the Kantian Philosophy of Law. His works - most of them being written in Latin – have been used in the legal education as reference books beside the official notes of Martini.

However, the theory of Virozsil has remained specifically controversial. Analyzing its starting points it has followed the terms of the Kantian ideal of freedom, the conclusions, having however, adequate solutions for the absolutist demands (Szabadfalvi, 2004: 12).

In the first half of the 19th century Pauler Tivadar's (1816–1886) oeuvre has been a significant attempt in the Hungarian Philosophy of Law towards the legal positivism - the Western Europe was then living a renaissance. The approach of law featured the attempt to reconcile the funding of the Kantian doctrine to reason, by promoting the historical and the national traditions of the school of law. The practical results of the legal positivism, contemporary with the minister of justice has become a significant work related to codification (Szabadfalvi, 2004: 13).

The right of access to the legal positivism final 'approach' in the Hungarian law, has been made by Pulszky Ágost (Vienna, 03.07.1846 – Budapest, 11.09.1901), his name being linked to his early sociological thoughts. He spent his high school years abroad in London and Turin, due to his father's freedom of emigration, after returning home, he started studying the Law in the 1860s in Budapest. Since 1872, he has become a private university teacher, and after 1875 he has become a regular teacher of philosophy of law, or mentality of sociology. He has embedded the legal institutions into the socio-historical analysis to analyze the circumstances. His major work, *The Principles of the Law and Philosophy* was published in 1885 (in English in 1886 in London). He has considered the sociology of science to be a more systematic complex of four science matters. These are: economics, moral science, political science and philosophy of law (www.wikipedia.com).

At the end of the 19th century, due to the social changes in Hungary, the bourgeoisie has no longer been agreed to the previously approved long time thinking according to the doctrine of reason, prevailing its perception, especially in the approach of the classical natural law. A paradigm shift was needed in the mode of thinking, the work of Pulszky Ágost and his followers being pioneering. (Szabadfalvi, 2004: 31)

Due to Pulszky Ágoston the Hungarian Philosophical of Law thinking approaches the social science thinking from the contemporary English attitudes. Pulszky's concepts on the Austro-Hungarian Compromise of 1867 did not only mean that significant changes occurring the society, but changes in the academic life that influenced his work more positively. At the age 29 he has been named teacher at the Peter Pázmány

University, at the Philosophy of Law department. For a significant time he has translated into Hungarian work of European philosophers, among which Henry Maine's work *'The Prehistory of Law'*. In 1885, is published his major work, 'The principles of Law and Philosophy'. "His name is associated to the sociological approach of the social thinking in Hungary. Due to his support *'The Twentieth Century'* magazine has been created" (Szabadfalvi, 2004: 45). *'The Twentieth Century'* 1900-1919 published was progressive, civic social science journal, which since 1901 has issued a Social Science Association. Spearheaded the creation of the bourgeois radical circles, but until 1906 the Social Sciences has sought to unite all domestic supporters regardless of their political party affiliation.

Pulszky Ágost has devoted the last years of his life to the urgent care of the age: the ethnic problems. He also wrote two papers on this topic. The Democracy and the Nationality has been read at the first Reading Session of the Sociological Society. According to Pulszky: "The principle of nationality is in fact, for any nation, the full effectiveness of the principle of inherent power, the ideal is to be developed from the states, that share a common culture, common traditions, the result can be the inclosure belief that their fate, their own perceptions according to their national genius condemn and take action, and that all possible force, which is included in the body of the nation, prevail to the fullest" (*Portrévázlatok a magyar jogbölcseleti gondolkodás történetéből, 38*)

In 1912, due to a parliamentary decision, it has been founded the Hungarian Royal University of Sciences in Debrecen and Bratislava. The Debrecen University has practically began its activity two years later in the building of the Reformed College. As it was common in that period, each year, it has been elected the Rector Magnificus, a person responsible for the university's teaching and research and the development of the institution. The Faculty of Law of Debrecen has had until its suspension of operation in 1949, nine law professor to bear this honorable title, including one international legal philosophy proffessor, namely Teghze Gyula (Szemesi, 2004).

The known jurist's (1867-1939) academic career has began when he became a professor at the Reformed Academy of Law in Kecskemet in 1895. At this time appeared his work, The Law and Philosophy, an outline of the approach of more recent times, quoting the traditions of the ranges 18^{th} - 19^{th} century, rather than that time's legal thoughts already present in other types of vision.

Teghze Gyula's true virtue then really got wings, when in 1914 the Royal University of Debrecen, has asked him to organize and be the head of the Department of Philosophy and International Law, and on 28.08.1914 by accepting it he has been appointed professor. There are several works that deal with the problems of international law. He is the law philosopher, who wrote perhaps "the most powerful product of the Hungarian international law to date, the almost seven and a half hundred pages of his monumental book entitled International Law" (Szabadfalvi, 2004: 51).

The further development of the Hungarian Philosophy of Law is based on the activity of several well-known philosophers, who won recognition not only in Hungary but also at international level. At the end of the 19th beginning of the 20th century, the positivist approach of Pinkler Gyula has received a large role in the further development of the Hungarian Philosophy of Law. Pinkler 'has approached the questions of law from the sociology of science side. He has accepted the philosophy of law as being the science of nature (Szabadfalvi, 2000).

Somló Bódog – Jurist

Due to the impact of the European Philosophy of Law, the Hungarian one has been crossed a great change. The Philosophers of law were looking for new ways. "The process of the Hungarian Philosophy of Law is primarily linked to the work of Somló Bódog (1873-1920), whose oeuvre has become possible through the liquidation of the earlier developmental phase and the foundation of the contemporary neokantian thinking" (Szabadfalvi, 2000).

He has been the Hungarian Philosopher of Law whose work enjoyed a wide acclaim internationally. His brief activity, almost a quarter of century of work can be divided into two phases. One was published in 1910, *The Value of Law*, a summarized study, considered to be representative for the legal periodical literature. The second era is characterised by the kantian revolutions, creating the most prosperous era of the previous Hungarian Philosophy of Law thinking, being held until the mid-century, when the Marxist theory has accessed to power. While earlier the jurisprudence and the legal sociology have been considered to be equal, while in accordance with the kantian approach they should have been separated these two areas of the law review. The results of this

period are those works that accentuated his scientific reputation in Hungary, especially in German language. Somló Bódog's scientific work, his spirit has become a dominant neokantian trend for the future in Hungary.

Moór Gyula the Founder of the New Hungarian Philosophy of Law

Moór Gyula (1888 - 1950), student of Somló Bódog, has been the most prestigious Hungarian philosopher between the two world wars. The great philosopher of law, has published in 1923 the first of his work entitled *Introduction into the Philosophy of Law*, presenting the three separate jurisprudence of the observation area: 1). the definition of law (legal basis); 2). the causal relationship between general law examination (the sociology of law) and 3). the question about the correctness of the law (doctrine of legal values or legal axiology). Within this work he also indicates the wider sense of the jurisprudence's four issues of "specific methodology of Laws" (Szabadfalvi, 2000).

The creator of Hungarian Philosophy of Law, Moór Gyula, has been the professor of the University of Szeged between 1921-1929 – after the dissolution of the Hungarian University in Cluj. Due to the above-mentioned studies, he has been elected member of the: Hungarian Philosophical Society, the Sociological Society and the Hungarian Mikes Literary Society, as well as of the Hungarian Foreign Affairs Society and the Society of Dugovics based in Szeged. In recognition of his scientific activity, in 1925 he has become a correspondent member of the Hungarian Academy of Sciences (Szabadfalvi, 2004: 73).

He has been invited from Szeged to come to the Budapest Pázmány Péter University Faculty of Law and Political, after 1929 continuing here the future work. During his academic years he has published more works, that greatly contributed to the further development of Hungarian Philosophy of Law. Such was the study of *'Metaphysics and the Philosophy of Law'*, *'The Issues of Natural Law'*, and *'The Sociology and the Philosophy of Law'*. The work appeared mainly after 1930 reveal that Moór Gyula has undergone a change of mind, which is mainly given greater importance after 1940.

After the 2nd World War, the scientist due to his recognition of work, has held several senior positions at the university. He has won

recognition, and in 1945 he was offered to be the ambassador in Moscow (he refused it), but other - ministerial or even presidential - functions can also be mentioned in connection with his name. After 1945 Moór Gyula has become also known as a politician, being a member of the Hungarian Parliament. Quating Szabadföldi József one can form a brief, but concise image of who Moór Gyula has been: 'the science really came out this time from its ivory tower' (Szabadfalvi, 2004: 79). Due to his political activity he was attacked by several after 1947, the creator of the New Hungarian Philosophy of Law retreated and died almost forgotten in 1953.

Horváth Barna - the Philosopher of Law

Horváth Barna, Philosopher of Law, the student of Moór Gyula (supportive at the beginning of his career), has been a new color for the tradition of the Hungarian Philosophy of Law. "A synoptic method developed by Horvath on the basis of the neokantian Philosophy of Law, the value of the relationship between reality and quite original interpretation. The contemporary most outstanding member of the domestic legal philosophical thinking from Somló to Moór, Horváth has been preoccupied with solving this problem. Horváth's approach is closely related to the procedure of the legal theoretically synoptic of the law not being simply a norm, but the abstract pattern of conduct and the corresponding actual conduct or otherwise, the relationship between norms and behavior, which is nothing but the procedure. The process of the law is the 'genus proximuma'. In other words, the philosophy of law and the legal norm continuous (synoptic structure) correlation in a process of forming.

According to Horváth, the law as the society's most developed procedure, is the most advanced procedure implemented by the apparatus of the top degree development process. Horváth's significance is that the 20th Century's (neokantian) Hungarian Philosophy of Law's traditional German-Austrian ties through the Anglo-American jurisprudential has 'loosened' the approach creating new perspectives for further development of the domestic legal theory. Unfortunately, the 2nd World War and the subsequent political changes in 1949 have forced him into exile, where he did not have the opportunity to further develop the theory" (Szabadfalvi, 2000).

Bibó István , The Legal Philosopher

In the late 1930s, mainly Moór Gyula és Horváth Barna's students, have begun a new era, witnessing a very talented attempt of philosophy of law. Among Moór's students it is important to highlight the followings: Szabó József and Solt (Scholz) Kornél, on the other hand, Horváth's ones, known as the 'school of Szeged': Bibó István, Vas Tibor, Bolgár Vera, as well as Losonczy István from Pécs. They have raised a new generation, for whom the results of the German legal awareness in addition to the Anglo-American, French, etc., the simultaneous knowledge of literature, and foreign trade relations with the predecessors in other directions as well the forward construction have been possible for the Hungarian Philosophy of Law - being nothing but the finally loosening, the unilateral breaking of the German-Austrian orientation - the international legal philosophical measured by European standards in public life by becoming part of the custom after the 2nd World War's challenges of modern times. Unfortunately, this "challenge" had a different direction for the well-known Central and Eastern Europe in the light of political events (Szabadfalvi, 2000).

Bibó Istvan had a scientific interest in the work of legal theory, international law, public administration, state theory, the political history interest, in particular the right of coercion and power, its link to international sanctions, the legal force of international arbitration and international problems, the theory of separation of state power, the Central and Eastern European development policy distortions employed. He held a quiet and determined distance against the Kadar regime, by having an impeccable morality and academic, becoming an example of opposition intellectuals (www.wikipedia.com).

Changes within the Hungarian Philosophy of Law after 1947

The Hungarian Philosophy of Law in this period has reached a new era, the contemporary society not accepting the previous law philosophers - neither other philosophers. The previously recognized legal philosophers Moór Gyula, Bibó István - and the career path of others have been stopped, the long established theories have not been accepted anymore by the social system of that time. Some of them being removed immediately after the 2nd World War, while others after the revolution of

1956. There have been cases in which legal scholars - e.g. Vas Tibor - due to agreements with the power have revoked their beliefs or ideas and ideals of their maestros' becoming the 'tellers' of the Marxist-Leninist programs.

The predominant age classes of ideological and political demands did not tolerate, even in the civil space for democracy, sometimes the kelsenian normativism - the Pure legal - not being accepted. (Hans Kelson [Prague, 1881. October 11 - USA, California, Berkeley, 1973rd 19 April) Austrian-American jurist) (www.wikipedia.com).

In the 1980s, there have been noticeable changes in the Hungarian Philosophy of Law. The Hungarian Academy of Sciences' position began to become more tolerant to the gradually different positions against the official paradigm (Szabadfalvi, 2004: 237).

The Hungarian Philosophy of Law's new chapter has begun in the post-communist era. The new insight, new perspective has been an essential condition for the Hungarian Philosophy of Law to be re-engaged with the European ones.

CONCLUSIONS

In order to understand the evolution of the Philosophy of Law in Hungary it is important to take into consideration at least 2 aspects: namely, the historical aspects and the contemporary 'fashion' in this field. These two features mix with the Philosophy of Law, being its guidance. The Philosophy of Law can not be separated from the historical happenings of the time, this being one its main influences. Even thought it is about highlighting ideas on fight for freedom, national unity, etc, all brought up together by the 1867's Austro - Hungarian Compromise, or the fight against the Communist Regime.

Another important aspect is to follow the Western European traditions in this field, the new coming ideas - the kantian doctrine of reason, to what the Hungarian Philosophy of Law tried to assimilate, but not in its pure stage, but processed in the specific vision of the idea. It is nevertheless important to highlight the capacity of implementing and adopting to the end the ideas coming from other 'worlds' and not simply copying them, but using within their own terms and borders.

As mentioned above, the aim of the research is to present the evolution of the Hungarian Philosophy of Law, its first attempts through

the ages reaching the new directions that feature the contemporary aspects. In order to reach the desired result, I have chosen as methods the following trio: comparison – analysis – synthesis, in order to discover the development of the Hungarian Philosophy of Law in parallel or sometimes against the contemporary principles and directions.

References

Szabadfalvi, J. (2004a) *A cselekvőségi elmélettől az újrealizmusig.* Gondolat – Debreceni Egyetem Állam- és Jogtudományi Kar. Budapest.

Szabadfalvi, J. (2008b) *A magyar jogbölcseleti gondolkodás kezdetei,* available online at: http://debszem.unideb.hu/pdf/dsz2008-4/dsz2008-4Szabadfalvi.pdf

Szabadfalvi, J. (2003c) „Kísérlet az „új magyar jogfilozófia" megteremtésére. (A jogpozitivizmustól a neokantiánizmus meghaladásáig)". *Zempléni Múzsa,* 3 (4), 23-33.

Szabadfalvi, J. (2000d) *A magyar jogbölcseleti tradíció szerepe o Jogi gondolkodás megújításában, Részlet o szerző habilitációs tézisfüzetéből,* available online at: http://jesz.ajk.elte.hu/szabad1.html

Portrévázlatok a magyar jogbölcseleti gondolkodás történetéből. A miskolci egyetem jogelméleti és jogszociológiai tanszékének kiadványsorozata. Bíbor Kiadó, Miskolc, 1995.

Fejezetek a jogbölcseleti gondolkodás történetéből. Bíbor Kiadó, Miskolc, 1999.

Jogbölcseleti töredékek. Elméleti írások. Bíbor Kiadó, Miskolc, 2004.

Historical Jurisprudence. Történeti Jogtudomány. Budapest, 2000

Szemesi, S. (2004) Teghze Gyula tanainak időtállósága a XXI. századi nemzetközi jogban, in Görgényi Ilona, Horváth M. Tamás, Szabó Béla, Várnay Ernő (szerk.) (szerk.) *Collectio Iuridica Universitatis* Debreceniensis IV. Debrecen: Debreceni Egyetem Állam- és Jogtudományi Kar, 247-264.

www.Wikipédia.com

Date despre Autor

Education: University of Juridical Sciences in Oradea, specializing in Law (2001 - 2005);

- Master Degree in Private Law, Faculty of Legal Sciences of Oradea (2005 - 2007);

- Faculty of Architecture and Construction in Oradea, specializing in Architecture (2002- 2008);

- Currently 3rd year PhD candidate at the University of Debrecen, Faculty of Law, the research thesis: Comparison of construction law in Romania and Hungary, highlighting the similarities and differences, and their correlation to the acquis communautaire, teacher mentor: Dr. Tamás M. Horváth;

Employment: Legal adviser (since 2006) at Bihor County Council;

- Participation in conferences: University of Oradea, University of Debrecen, West University of Timisoara, Sibiu Alma Mater University.

- Fields of interest: philosophy, law, mainly, construction law – urban planning, architecture.

History of the Hungarian Philosophy of Law

[Istoria Filosofiei Dreptului Maghiar]

Ph.D. Candidate Beatrice DÉRER[1]

Abstract

Starting from the idea that the Philosophy of Law, seen as a science, does not study only the definition of law, but also its characteristic attributes to be assimilated by drawing specific ideologies, a new science is taking shape, a branch of philosophy, as theoretical at first glance, as applicable.

This paper is intended to be an evolutionary history of the Hungarian Philosophy of Law on concepts, traditions, conceptual influences analyzed in terms of double components: historical time vs. ideology. The study begins by presenting the first concepts (1517) in Tripatitum, the epochal work, through the influences of German/ Austrian philosophers, emphasizing the philosophical activities of Hungarian personalities, ending by presenting the changes occurred after 1947, when in the light of historical realities, great philosophers have been either removed or co-opted in the development of the new legal philosophical thinking according to the regime's ideology.

Keywords:
natural-law thinking; legal positivism; influences

[1] Ph.D. Candidate Beatrice DÉRER, Faculty of Law within University of Debrecen, Email: dererb@gmail.com, Phone: (52)512-700.

Introducere
Începuturile filosofiei dreptului maghiar

În scopul prezentării evoluţiei filosofiei dreptului maghiar, cercetarea trebuie începută în Ungaria medievală, prima astfel de manifestare fiind datată în secolul al XVI-lea, şi anume bine cunoscuta lucrare a lui Werbőczy István publicată în 1517 *Tripartitum*, după răscoala lui Gheorghe Doja, ce susţine ideea că, în conformitate cu teoria Coroanei Sfinte nu există nici o diferenţă între drepturile legale ale micii nobilimi şi ale nobilimii. Prin jurisprudenţă au fost identificate patru drepturi fundamentale ale nobilimii: (1) un nobil nu poate fi arestat înainte de a i se arăta o condamnare, (2), nobilul are doar un superior, şi anume regele încoronat, acesta neputându-i perturba nobilului dreptul său de proprietate, (3) nobilul are tot dreptul de a trăi liber şi de a-şi exercita drepturile, liber de orice impozit, taxa, trigesimae. El este obligat să meargă la război, numai în interesul de a proteja ţara. (4) În cazul în care regele ar încălca aceste drepturi, nobilul se poate răscula şi opune rezistenţă fără a fi acuzat de trădare.(Zeller Gyula).

Tripartitum, practic, poate fi numit, Codul maghiar ce însumează drepturile la acel moment, fiind numit de unii şi "*Biblia aristocraţiei*", printre aceştia remarcându-se şi Bónis Gyorgy, "inventatorul" primei încercări de codificare a dreptului penal maghiar (1712), explorând relaţia dintre maghiari şi feudalismul - proprietatea din Europa de Vest, publicând, în limba germană, primul rezumat de istorie a ius commune din Ungaria şi Transilvania, precum şi ediţia critică a legii maghiare. Legea Werbőczy a fost pentru o lungă perioadă de timp "principala sursă" a gândirii juridice maghiare. Acest lucru s-a întâmplat până în secolul al XIX-lea (Szabadfalvi, 2008).

Prin scrierea lucrării *Tripartitum*, Werbőczy a încercat doar să prezinte epocii sale contemporane unele probleme legale fundamentale concludente pentru această perioadă a opiniei publice juridice.

Cu toate acestea, se poate concluziona că *Tripartitum* urmează tradiţia dreptului natural, nefiind consecvent în utilizarea termenilor, dispus să explice originea şi valabilitatea dreptului pozitiv (cutuma), fără a recurge la raţionamentul teoretic pentru orice caracteristici speciale.

Lucrarea lui Werbőczy şi prima ediţie a *Corpus Juris Hungarici* publicată în secolul al XVI-lea au câştigat exclusivitate dominând gândirea

juridică internă, lăsând puţine şanse savanţilor academici, teoretici şi juridici şi doctrinelor lor (Szabadfalvi, 2008).

MATERIALE ŞI METODE

Această cercetare are scopul de a prezenta evoluţia filosofiei dreptului maghiar, prezentarea primelor incearcări de-a lungul veacurilor pentru a urma noile direcţii caracteristice aspectelor contemporane. În scopul de a ajunge la rezultatul dorit, a fost aleasă ca metode de studiu următorul trio: comparaţie - analiză - sinteză. Trio-ul ales are misiunea de a prezenta dezvoltarea filosofiei dreptului maghiar în paralel sau, uneori, contrar principiilor şi direcţiilor contemporane.

Scopul cercetării este prezentarea a ceea ce inseamnă cu adevarat filosofia dreptului maghiar, "aparteneţa" sa filosofică şi caracteristica specifică a acestui domeniu ce oferă aspectul de înrâurire a mai multor niveluri, având în acelaşi timp, caractere atât juridice, cât şi filozofice.

Cu toate acestea, este important să se studieze şi să se înţeleagă influenţa principiilor epocii şi direcţiile asupra evoluţiei filosofiei dreptului maghiar. Acesta este motivul pentru care, pe parcursul cercetării, vor fi evidenţiate direcţiile urmate de personalităţile acestui domeniu.

Materialele alese spre studiu sunt: literatura de specialitate cu privire la filosofia dreptului maghiar, prezentarea evoluţiei filosofiei dreptului maghiar, portrete ale unor personalităţi, tradiţii în filosofia dreptului, istoria filosofiei dreptului maghiar. Prin rezumarea materialelor utilizate este uşoară schiţarea ideii cu privire la fundamentele şi liniile de cercetare. Principalele sarcini a fi studiate: ce este filosofia dreptului, în general? Care este caracteristica sa specifice în lumea gândirii maghiare? etc.

REZULTATE ŞI DISCUŢII

Direcţii viitoare ale filosofiei dreptului maghiar

Aproximativ un secol mai târziu, în 1619 János Kitonich (1560-1619) s-a remarcat celebrul jurist maghiar al epocii, născut şi crescut în Ungaria, familia sa fiind de origine croată. Subprefect al judeţului Moson, şi procurorul al Curţii Regale, s-a remarcat prin lucrările *Directio Methodica*, *Processus Iudiciarii Consuetudiarii Inclyti Regni Hungariae* şi *Anexele la Corpus iuris*. *The Methodica Directio* este o colecţie de rezumate de litigii

contemporane, servind, de asemenea, drept manual. Asemenea, predecesorul său, Werbőczy István, ideile sale, au fost influenţate de clasicul drept roman, inspirându-se din scrierile şi studiile lui Cicero, Gellius, etc.

Dezvoltarea gândirii filosofice juridice maghiare în secolul al XVIII-lea a fost marcată de înfiinţarea Universităţii din Nagyszombat; la 31 de ani de la înfiinţarea sa - în 1667 - a fost creată Facultatea de Drept, în timp, aceasta devenind foarte valoroasă pentru dezvoltarea modurilor de gândire a viitorului. Dezvoltarea facultăţii şi structurii sale, nu a urmat modelul Europei de Vest, nici măcar celui din Viena, fiind accentuate doar direcţiile maghiare, "s-a vrut împlinirea nevoilor practice interne ale predecesorului" - idei caracteristice acesteia. Realizările Universităţii din Nagyszombat au fost unice. Dacă ideile privind măsurile nereuşite ale infiinţării universităţii de până atunci nu au exercitat nicio influenţă asupra jurisprudenţei, prima instituţie juridică maghiară de învăţământ superior a avut un loc important în activităţile educative cerute de gândirea juridică maghiară, pentru dezvoltarea ulterioară a filosofiei. (Szabadfalvi, 2008).

Printre filosofii dreptului maghiar ai vremii trebuie menţionati următorii: Illyésházy György (1625–1689), Szentiványi Márton (1633–1705), Lehotay András (?–1734), Kregár István László, care au cosinderat dreptul natural ca fiind "dictatul bunului raţionament pe care Dumnezeu l-a inoculat oamenilor, care comandă bunul şi interzice răul în interior." Acest lucru reflectă prezenţa gândirii savante a legii naturale. Trebuie menţionat, de asemenea, aici şi Bossányi Farkas (1669-1726) din Nagyszombat, filosoful iezuit de la Kosice, cunoscut pentru analiza sa teologico-juridico-filosofică din 1706, precum şi Köleséri Samuel (1663-1732), filozof transilvănean, teolog, doctor din anul 1723.

În vederea explorării dezvoltării în continuare a filosofiei dreptului maghiar, trebuie luate în considerare toate evenimentele din afara graniţelor Ungariei, activităţile gânditorilor europeni care au fost mari influenţe. Aceste personalitati au fost: Hugo Grotius, Samuel Pufendorf, Christian Thomasius, Christian Wolff, a căror activitate este recunoscută pentru caracteristicile remarcabile. Teoria lui Christian Wolff este demnă de menţionat: el a considerat că fiinţele umane sunt cea mai mare perfecţiune de obligaţie morală şi aceasta este urmarea căutării fericirii. Însăşi natura ne obligă să căutăm ceea ce ne face pe noi şi pe alţii fericiţi. Aceasta este comanda supremă a legii naturale, în conformitate cu Wolff, aceasta fiind fundamentul sensul legii naturale (Szabadfalvi, 2008).

Peste o jumătate de secol, legea naturală de tip Wolff, modalităţile sale de gândire au avut mare influenţă asupra filozofiei dreptului maghiar. La acea vreme, Karl Anton Martini (1726-1800) a avut cel mai mare impact asupra filozofiei dreptului maghiar. În calitate de profesor la Universitatea din Viena, şi-a scris operele în latină ce au devenit manuale obligatorii de învăţământ până la Compromisul austro-ungar. Gândirea conform dreptului natural a prevalat principiilor originale ale legii naturale, obiective civile radicale şi aspiraţiile fiind "domesticite", precum si statul absolutist şi conducătorii acesteia. Aceasta este valabilitatea principiilor clasice ale dreptului natural în conformitate cu furnizarea de baza pentru legitimarea formularului necesar puterii. Acest lucru a fost esenţial pentru absolutismul luminat, pentru ca în timpul educaţiei juridice instruirea funcţionarilor de stat să se facă având în vedere faptul că este temelia de siguranţă a sistemului.

Filosofia dreptului maghiar, s-a dezvoltat în acest moment, în baza doctrinelor lui Martini, fiind cunoscută în Ungaria, prin diferite forme de prezentare. ar fi elocventă amintirea unor personalităţi care au folosit această formă: Roys Ferenc (1713–1768), Lakits György Zsigmond (1739–1814), Brezanóczy Ádám (1751–1832), Rosos Pál (1751–1809). Cu toate acestea, Ungaria a avut şi filosofi, precum Filo János (1722-1786), Adami János, care au devenit faimoşi, tocmai pentru împotrivirea contra schemelor de reflecţie influenţate de gândirea lui Wolff-Martini, lista putând fi uşor continuată cu Újfalusy Nepomuk János (1790-1849), care a devenit cunoscut pentru analiza critică a doctrinei de tip Martini (Szabadfalvi, 2008).

După cum s-a menţionat în prima parte a lucrării, în secolul al XVII-lea a fost înfiinţat în cadrul Universităţii din Nagyszombat Facultatea de Drept, activităţile sale jucând un rol important în gândirea juridică maghiară. Mai târziu, predarea dreptului în cadrul Universităţii din Nagyszombat şi-a diminuat activitatea, prin urmare, domnitorul a decis să înfiinţeze cinci Academii Regale de predare a legii naturale. În 1777, această decizie a pusă în practică prin mutarea Universităţii din Nagyszombat în cadrul Academiei din Buda. Sperând să schimbe această situaţie, în câţiva ani, instituţia şi-a găsit "casa" finală în Budapesta (1784). Prin predarea în cadrul Universităţii din Budapesta a doctrinei raţiunii şi a instruirii lui Anthony Virozsil în 1832 au reprezentat într-adevăr o nouă eră. În cadrul disciplinei filozofice, primii savanţi ai dreptului intern au fără îndoială meritul concepţiilor contemporane a doctrinelor dreptului natural

de aplicare generală a condiţiilor maghiare. Statul modern şi baza legii contractului, explicaţia teoretică a interpretării lui Martini au fost influenţate de puterea de revelaţie a Ungariei contemporane.

La sfârşitul secolului al XVIII-lea, inceputul secolului al XIX-lea, ideile originale ale iluminismului şi a Revoluţiei franceze, idei de abordare a legii naturale au fost contrar majoritatea elementelor de educaţie fiind din ce în ce mai anacronice. În ochii multor teoreticieni juridici, fie reacţionari şi conservatori împotriva filosofiei kantiene (Doctrina raţiunii) au început să revină la prim-planul doctrinelor juridice. Doctrina kantiană a început o nouă eră cadrul filozofiei dreptului maghiar (Szabadfalvi, 2008).

În cazul în care se continuă urmărirea evoluţiei istorice a filosofie dreptului maghiar, ar fi fără îndoială, perceptibilă dezvoltarea marii filosofii interne a dreptului, gândire influenţată de lecţiile austriace şi germane. Desigur, acest lucru a fost influenţat, de asemenea, şi de locaţie istorică şi geopolitică a Ungariei. Teoria juridică a fost influenţată şi de către direcţiile italiene, franceze şi chiar anglo-americane. S-ar putea spune că, "tradiţia dreptului maghiar a fost caracterizată de lipsă de originalitate." Analizând dezvoltarea filosofie dreptului maghiar, se poate afirma că prima jumătate a secolului al XX-lea a fost caracterizată de trei mari epoci: dreptul natural, legea pozitivă, şi era neokantiană (Szabadfalvi, 2003).

Tipul doctinei raţiunii kantiene (şcoala raţiunii) şi-a extins doctrinele legii naturale de la sfârşitul secolului al XVIII-lea în Ungaria. La început, doctrina kantiană părea să fie neclară, pompoasă, şi chiar o gîndire periculoasă, fiind interzisă în mod oficial a fie predată în învăţământul universitar, cu toate acestea, Academia protestantă de drept, cunoscută pentru apetitul pentru nou, a introdus ca obligatorie în curricula transferul de idei al lui Kant. În a doua treime a secolului al XIX-lea Virozsil Antal (1792-1868) a reprezentat o influenţă determinantă prin predarea în spiritul kantian al filosofiei dreptului. Lucrările sale - cele mai multe dintre ele fiind scrise în limba latină - au fost utilizate în învăţământul juridic drept cărţi de referinţă alături de notele oficiale ale lui Martini. Cu toate acestea, teoria lui Virozsil a rămas controversată.

Analizând punctele sale de plecare se poate observa că acestea urmează punctul de vedere şi concluziile idealului kantian de libertate, având totuşi, soluţii adecvate pentru cererile absolutiste (Szabadfalvi, 2004: 12).

În prima jumătate a secolului al XIX-lea opera lui Pauler Tivadar (1816-1886) a fost o încercare semnificativă în filosofia dreptului maghiar cu privire la pozitivismul juridic - Europa de Vest trăind pe atunci o renaştere. Abordarea dreptului încearcă reconcilierea înfiinţării doctrinei kantiene a raţionamentului, prin promovarea tradiţiilor istorice şi naţionale ale şcolii de drept. Rezultatele practice ale pozitivismului juridic, contemporan cu ministrul de justiţie au devenit o lucrare semnificativă legate de codificare (Szabadfalvi, 2004: 13).

Dreptul de acces la pozitivismului juridic final"abordat" în legislaţia ungară, a fost făcut de către Pulszky Ágost (Viena, 03.07.1846 - Budapesta, 11.09.1901), numele lui fiind legat de ideile sale sociologice. El a petrecut anii de liceu în străinătate în Londra şi Torino, datorită luptei pentru libertate de emigrare a tatălui său, întorcându-se acasă, el a inceput sa studieze dreptul din 1860 în Budapesta. Din 1872, a devenit profesor universitar privat, şi după 1875 fiind profesor de filosofie a dreptului, sau mentalitatea sociologiei, integrând instituţiile juridice în analiza socio-istorică a circumstanţelor. Opera sa pricnipală, *Principiile de drept şi filozofie* a fost publicată în 1885 (în limba engleză în 1886 în Londra,). El a considerat ştiinţa sociologiei ca fiind un complex sistematic format din patru ştiinţe. Acestea sunt: economia, stiinţa morală, ştiinţele politice, filosofia dreptului (www.wikipedia.com).

La sfârşitul secolului al XIX-lea, ca urmare a schimbărilor sociale din Ungaria, burghezia nu a susţinut gândirea bazată pe doctrina raţiunii, aprobată anterior, susţinând în special abordarea clasică a legii naturale. O schimbare de paradigmă a fost necesară în modul de gândire, activitatea lui Pulszky Ágost şi a adepţilor săi fiind consoderate pionierat (Szabadfalvi, 2004: 31).

Datorită lui Pulszky Ágoston filosofia dreptului maghiar se apropie de ştiinţele sociale a atitudinilor engleze. Conceptele lui Pulszky cu privire la Compromisul austro-ungar din 1867 nu a însemnat doar schimbări semnificative ale societăţii, dar şi unele în viaţa academică ce au influenţat pozitiv opera sa. La 29 de ani el a fost numit profesor la Universitatea Pázmány Peter, departamentul de filozofie a dreptului. Pentru un timp semnificativ el a tradus în maghiară lucrări de filosofie europene, printre care opera lui Henry Maine "*Legea preistoriei*". În 1885, este publicată principala sa operă "*Principiile de drept şi filozofie*". "Numele lui este asociat cu abordarea sociologică a gândirii sociale în Ungaria Datorita sprijinului său se înfiinţează publicaţia "*Secolul XX*" (Szabadfalvi, 2004:

45). Revista publicată între 1900-1919 este o revistă progresivă, jurnal al ştiinţei civice sociale, din 1901 fiind publicată de Asociaţia Ştiinţei Sociale.

Pulszky Ágost şi-a dedicat ultimii ani ai vieţii "urgentei" preocupări a erei: problemele etnice. Abordând acest subiesct, el a scris două documente. "*Democraţia şi cetăţenia*" a fost citită în cadrul Sesiunii de lectură a Societăţii sociologice. Potrivit lui Pulszky: "Principiul de naţionalitate este, de fapt, pentru orice naţiune, eficacitatea deplină a principiului de putere inerente, ideală fiind dezvoltarea de către statele care împărtăşesc o cultură şi tradiţii comune, în vederea unui rezultat ce include convingerea că soarta şi percepţiile lor, în conformitate cu geniul lor naţional, să condamne şi să ia măsuri, pentru ca toate forţele posibile, incluse în corpul naţiunii, să le poate prevala la maxim" (*Portrévázlatok a magyar jogbölcseleti gondolkodás történetéből*, 38).

În 1912, ca urmare a unei decizii a parlamentului, a fost înfiinţată Universitatea Regală Maghiară de Ştiinţe din Debrecen şi Bratislava. Universitatea din Debrecen şi-a început, practic, activitatea doi ani mai târziu în clădirea Colegiului Reformat. Aşa cum s-a obişnuit în această perioadă, în fiecare an, a fost ales un rector Magnificus, o persoană responsabilă pentru predarea şi cercetare universitară şi dezvoltarea instituţiei. Facultatea de drept din Debrecen, a avut până la suspendarea sa de funcţionare în 1949, nouă profesori de drept care au purtat acest titlu de onoare, inclusiv profesorul de filosofia juridică internaţională, şi anume Teghze Gyula (Szemesi, 2004).

Cariera academică a renumitului jurist (1867-1939) a început odată cu numirea sa ca profesor la Academia Reformată de drept din Kecskemet în 1895. În acest timp, a fost publicată lucrarea sa, *Legea şi filosofia*, o schiţă a abordării timpului recent, citând tradiţiile din intervalele secolelor XVIII - XIX, mai degrabă decât prezentarea gândurile juridice deja existente în alte tipuri de viziuni ale vremii.

Adevărata recunoaştere a lui Teghze Gyula a venit în 1914, când Universitatea Regală din Debrecen, i-a solicitat să organizeze şi să fie şeful Departamentului de filosofie şi drept internaţional. Există mai multe lucrări care se ocupă cu problemele de drept internaţional. În calitate de filosof al dreptului a scris probabil, "produsul cel mai puternic al dreptului internaţional maghiar la acea data, aproape şapte sute cincizeci de pagini a monumentalei cărţi intitulată *Drept Internaţional*" (Szabadfalvi, 2004: 51).

Dezvoltarea în continuare a filosofiei dreptului maghiar se bazează pe activitatea unor binecunoscuţi filosofi, care au câştigat recunoaştere nu

numai în Ungaria, ci şi la nivel internaţional. La sfârşitul secolului al XIX-lea - începutul secolului al XX-lea, abordarea pozitivistă a lui Pinkler Gyula a primit un rol important în dezvoltarea în continuare a filosofie dreptului maghiar. Pinkler "a abordat probleme de drept din punctul de vedere al ştiinţei sociologiei. El a acceptat filosofia dreptului ca fiind ştiinţa naturii" (Szabadfalvi, 2000).

Somló Bodog - Jurist

Datorită impactului filosofiei dreptului european, cea maghiară a suferit o mare schimbare. Filosofii dreptului au fost în căutarea unor noi modalităţi. "Procesul filosofiei dreptului maghiar este în primul rând legat de activitatea lui Somló Bodog (1873-1920), a cărui operă a devenit posibilă prin lichidarea fazei anterioare de dezvoltare şi fudmanetarea gândirii contemporane neokantiane a vremii" (Szabadfalvi, 2000).

El a fost filosoful dreptului maghiar a cărui muncă s-a bucurat de aprecieri la nivel internaţional. Activitatea sa scurtă, de aproape un sfert de secol de muncă poate fi împărţită în două faze. Una a fost publicată în 1910, dând valoare de drept unui rezumat studiu, considerat a fi reprezentativ pentru literatura juridică a perioadei. A doua este caracterizată prin revoluţiile kantiane, creând epoca cea mai prosperă a filosofie dreptului maghiar anterior, fiind susţinutăt până la mijlocul secolului, când teoria marxistă a venit la putere. În timp ce mai devreme jurisprudenţa şi sociologia juridică au fost considerate a fi egale, în conformitate cu abordarea kantian acestea sunt separate în două domenii de revizuire a legii. Rezultatele din aceasta perioada sunt acele lucrări care accentuează reputaţia ştiinţifică în Ungaria, în special în limba germană. Lucrările ştiinţifice a lui Somló Bodog, respectiv, spiritul său au devenit o tendinţă dominantă neokantiană pentru viitor în Ungaria.

Moór Gyula - fondatorul Noii filosofii a dreptului maghiar

Moór Gyula (1888 - 1950), studentul lui Somló Bodog**,** a fost cel mai prestigios filosof interbelic maghiar. Marele filosof de drept, a publicat în 1923 prima sa lucrarea intitulată *Introducere în filosofia dreptului*, prezentând jurisprudenţa conform a trei zone separate de observaţie: 1). definiţia de drept (temeiul juridic), 2). relaţia de cauzalitate între examinarea legii în general (sociologia de drept) şi 3). întrebarea cu privire

la corectitudinea legii (doctrina de valori juridice sau axiologii legale). În cadrul acestui studiu, el indică, de asemenea, un sens mai larg al celor patru caracteristici ale jurisprudenţei "metodologiei specifice de legi" (Szabadfalvi, 2000).

Creatorul filosofiei dreptului maghiar, Moór Gyula a fost între 1921-1929 profesor de la Universitatea din Szeged - după dizolvarea Universităţii maghiare din Cluj. Datorită studiilor mai sus menţionate, el a fost ales membru al: Societăţii Filozofice Maghiare, a Societăţii Sociologice şi a Societăţii Literare Maghiare Mikes, precum şi al Societăţii Afacerilor Externe Maghiare şi a Societatea Dugovics cu sediul în Szeged . Ca o recunoaştere a activităţii sale ştiinţifice, în 1925 el a devenit membru corespondent al Academiei Maghiare de Ştiinţe (Szabadfalvi, 2004: 73).

El a câştigat recunoaştere, iar în 1945 i s-a oferit onoarea de a fi ambasador la Moscova - el a refuzat, dar şi alte funcţii ministeriale sau chiar prezidenţiale. După 1945 Moór Gyula a devenit, de asemenea, cunoscut în calitate de politician, fiind membru al Parlamentului maghiar. Citându-l pe Szabadföldi József ne putem forma o succintă şi concisă imagine asupra cine a fost Moór Gyula: " într-adevăr de data aceasta ştiinţa a ieşit din turnul său fildeş" (Szabadfalvi, 2004: 79). Datorită activităţii sale politice a fost atacat de mulţi după 1947, creatorul noii filosofii maghiare retrăgându-se şi murind aproape uitat în 1953.

Horváth Barna - filosof al dreptului

Horváth Barna, filosof al dreptului, student şi un susţinut al lui Moór Gyula, cel puţin la începutul carierei - a însemnat o nouă culoare pentru tradiţia filosofiei dreptului maghiar. "O metodă sinoptică dezvoltată de Horváth pe baza filosofiei dreptului neokantian, valoare a relaţiei dintre realitate şi interpretarea originală. Membrul contemporan cel mai de vază a gândirii juridice interne de la Somló la Moór, Horváth s-a preocupat de rezolvarea acesteia. Abordarea sa este strâns legată de procedura juridică teroretică sinoptică a legii ce nu este pur şi simplu o normă, ci modelul abstract de conduită şi desfăşurarea reală corespunzătoare, în caz contrar, relaţia dintre normele şi comportament, nu reprezintă nimic, doar procedura. Procesul legii este "genus proximuma". Cu alte cuvinte, filosofia dreptului şi norma legală continuă (structura sinoptică) corelarea într-un proces de formare.

Potrivit lui Horváth, dreptul privit ca cea mai dezvoltată procedură a societăţii este pusă în aplicare de către aparatul de dezvoltare a procesului. Importanţa lui Horváth derivă din accentuarea în secolul al XX-lea (neokantian) a legăturii filosofiei dreptului maghiar conform tradiţiilor germano-austriace şi a jurisprudenţei anglo-american "slăbite" datorită creării de noi perspective pentru dezvoltarea în continuare a teoriei juridice interne. Din păcate, al II-lea Război Mondial şi modificările ulterioare politice, l-au forţat să plece în exil în 1949, el neavând posibilitatea de a-şi dezvolta în continuare teoria"(Szabadfalvi, 2000).

Bibó István - filosoful juridic

La sfârşitul anilor 1930, în general elevii lui Moór Gyula şi ai lui Horváth Barna, au pus bazele unei noi ere, asistăm astfel, la o încercare foarte talentată de filosofie a dreptului. Printre elevii lui Moór este important să se evidenţieze următorii: Szabó József şi Solt (Scholz) Kornél, respectiv ai lui Horváth, cunoscuţi sub numele de "şcoala de la Szeged": Bibó István, Vas Tibor, Bolgar Vera, precum şi Losonczy István din Pécs. Aceştia au fost reprezentanţii unei noi generaţii, care s-a dedicat rezultatelor de conştientizare juridică germană faţă de cea anglo-americană, franceză, etc, cunoaşterii simultane a literaturii, şi a altor direcţii de relaţii de comerţ exterior cu predecesorii, precum şi construcţia filosofiei dreptului maghiar, rămânând în cele din urmă relaxarea, ruperea unilaterală de orientare germano-austriacă - filosofie internaţională a dreptului măsurată de standardele europene în viaţa publică, parte din cutumő după provocările celui de-al II-lea război mondial al timpurilor moderne. Din păcate, aceasta "provocare" a avut o direcţie diferită pentru binecunoscuta Europă Centrală şi de Est, în funcţie de evenimente politice (Szabadfalvi, 2000).

Bibó István a avut un interes ştiinţific faţă de activitatea de teorie juridică, dreptul internaţional, şi administraţia publică, teoria de stat, interesul istoriei politice, în special dreptul de coerciţie şi puterea, legătura sa privind sancţiunile internaţionale, forţa juridică pe probleme şi arbitraj internaţional, teoria de separare a puterii de stat, angajarea distorsiunilor politice europene în Europa Centrală şi de Est. El s-a distanţat de regimului Kádár, devenind un exemplu pentru intelectualii din opoziţie prin moralitatea impecabilă şi a performanţele academice (www.wikipedia.com).

Modificări aduse filosofiei dreptului maghiar după 1947

Gândirea filosofică a dreptului maghiar a atins o nouă eră în această perioadă, societatea contemporană neacceptând predecesori ai filosofiei dreptului - dar nici alţi filosofi. Filosofii recunoscuţi: Moór Gyula, Bibó István - şi cariera altor persoane au fost stopate, teoriile stabilite cu mult timp în urmă nemaifiind acceptate de către noul sistemul social. Unii dintre ei au fost înlăturaţi imediat după al II-lea război mondial, în timp ce alţii după revoluţia din 1956. Au existat cazuri în care oameni ai ştiinţei juridice - de ex. Vas Tibor - ca urmare a acordurilor cu puterea şi-au revocat convingerile sau ideile şi idealurile maeştrilor devenind susţinătorii programelor marxist-leniniste.

Predominantele clase ale vremii nu au tolerat cererile ideologice şi politice, chiar şi spaţiul civil al democraţiei, uneori normativismul kelsenian - dreptul pur - nu este acceptat. (Hans Kelson [Praga, 11 octombrie 1881 - Statele Unite ale Americii, California, Berkeley, 19.04.1973) jurist austriaco-american) (www.wikipedia.com).

În anii 1980 au existat schimbări notabile în filosofia maghiară a dreptului. Poziţia Academiei Ungare de Ştiinţe "a început să devină mai tolerantă la stagiile diferite de poziţii împotriva paradigmei oficiale (Szabadfalvi, 2004: 237).

Noul capitol al filosofiei dreptului maghiar a început în era post-comunistă. Noi direcţii, o nouă perspectivă fiind o condiţie esenţială pentru ca filosofia dreptului maghiar să fie reconectată la cea europeană.

CONCLUZII

Pentru a înţelege evoluţia filosofiei dreptului maghiar este important să se ia în considerare cel puţin următoarele 2 aspecte: şi anume, aspectele istorice şi tradiţia contemporană în acest domeniu. Aceste două caracteristici se amestecă cu filosofia dreptului, fiind liniile sale de orientare. Filosofia dreptului nu poate fi separată de evenimentele istorice ale vremii, aceasta fiind una dintre principalele sale influenţe. Chiar dacă are la baza nevoia de evidenţiere a ideilor cu privire la lupta pentru libertate, unitatea naţională, etc, aduse în prim plan prin prisma Compromisului austro-ungar din 1867 sau lupta împotriva regimului comunist.

Un alt aspect important este urmărirea tradiţiilor din Europa de Vest, în acest domeniu, noile direcţii - de ex. doctrina kantiană a raţiunii, încerarea asimilării tendinţelor, dar nu în stadiul pur, ci prin prelucrare în viziune specifică. Toate acestea contribuie la evidenţierea capacităţii de punere în aplicare şi adoptarea până la sfârşit a ideilor care provin din alte "lumi" şi nu pur şi simplu copierea lor, ci prin folosirea propriilor termeni şi limite.

După cum s-a menţionat mai sus, scopul cercetarii este de a prezenta evoluţia filosofiei dreptului maghiar prin evidenţierea primelor încercări de-a lungul veacurilor de a stabili noi direcţii aspectelor contemporane.

În scopul de a ajunge la rezultatul dorit, s-a ales ca metodă de studiu următorul trio: comparaţie - analiză - sinteză, având misiunea de a prezenta evoluţia filosofiei dreptului maghiar în paralel sau, uneori, ignorând principiile şi direcţiile contemporane.

References

Szabadfalvi, J. (2004a) *A cselekvőségi elmélettől az újrealizmusig.* Gondolat – Debreceni Egyetem Állam- és Jogtudományi Kar. Budapest.

Szabadfalvi, J. (2008b) *A magyar jogbölcseleti gondolkodás kezdetei,* available online at: http://debszem.unideb.hu/pdf/dsz2008-4/dsz2008-4Szabadfalvi.pdf

Szabadfalvi, J. (2003c) „Kísérlet az „új magyar jogfilozófia" megteremtésére. (A jogpozitivizmustól a neokantiánizmus meghaladásáig)". *Zempléni Múzsa,* 3 (4), 23-33.

Szabadfalvi, J. (2000d) *A magyar jogbölcseleti tradíció szerepe o Jogi gondolkodás megújításában, Részlet o szerző habilitációs tézisfüzetéből,* available online at: http://jesz.ajk.elte.hu/szabad1.html

Portrévázlatok a magyar jogbölcseleti gondolkodás történetéből. A miskolci egyetem jogelméleti és jogszociológiai tanszékének kiadványsorozata. Bíbor Kiadó, Miskolc, 1995.

Fejezetek a jogbölcseleti gondolkodás történetéből. Bíbor Kiadó, Miskolc, 1999.

Jogbölcseleti töredékek. Elméleti írások. Bíbor Kiadó, Miskolc, 2004.

Historical Jurisprudence. Történeti Jogtudomány. Budapest, 2000

Szemesi, S. (2004) Teghze Gyula tanainak időtállósága a XXI. századi nemzetközi jogban, in Görgényi Ilona, Horváth M. Tamás, Szabó Béla, Várnay Ernő (szerk.) (szerk.) *Collectio Iuridica Universitatis* Debreceniensis IV. Debrecen: Debreceni Egyetem Állam- és Jogtudományi Kar, 247-264.
www.Wikipédia.com

Date despre Autor

Studii: Facultatea de ştiinţe juridice din Oradea, specializarea Drept (2001 – 2005);

- Studii de masterat în drept privat, Facultatea de ştiinţe juridice din Oradea (2005 – 2007);

- Facultatea de Arhitectură şi construcţii Oradea, specializarea Arhitectură (2002 – 2008);

- în prezent drd. în anul III în cadrul Universităţii din Debrecen, Facultatea de Drept, lucrarea de cercetare fiind: Comparaţie între legislaţia în construcţii din România şi Ungaria, evidenţiind asemănările şi deosebirile, şi corelarea acestora la acquisul comunitar, profesor îndrumător: dr. Horváth M. Tamás;

Loc de muncă: din 2006 consilier juridic în cadrul Consiliului Judeţean Bihor;

- participare la conferinţe: Universitatea din Oradea, Universitatea din Debrecen, Universitatea de Vest Timişoara, Universitatea Alma Mater Sibiu.

- domenii de interes: filosofie, drept, cu precădere legislaţia în construcţii – urbanism, arhitectură.

The Symbol of the Serpent in Petre Stoica's Poetry

[Simbolul şarpelui în lirica lui Petre Stoica]

Ph.D. Candidate Florentina GHIŢĂ-NICĂ [1]

Abstract

The purpose of this study was to make a presentation of how the serpent symbol is described in Peter Stoica's poetry. Diachronic method, followed by the symbolic approach has been used in this scientific work.

Through an analytical approach I have commented on the lyrical vision, a doctrine which expresses his ideation. We have noticed that for the poet the theme of death is quite mysterious and how this is reflected in Peter Stoica's poetry is quite clear. Death came into the world through the serpent. The one who tempted Eve to taste the forbidden fruit is this snake. Snake's powers such as the changes of the skin, its body composition by a segmental form, its capacity of dragging and not least its venom make it a symbol of universal evil; nor should be omitted snake's association with a labyrinth of life, a labyrinth from Petre Stoica's poetry.

Keywords:

death, serpent, Saint George, labyrinth, lie

[1] Ph.D. Candidate Florentina GHIŢĂ-NICĂ, Faculty of Letters within „Lucian Blaga" University from Sibiu, E-mail: floryghitanica@yahoo.com, Phone: 0269236207.

1. Introducere

În această lucrare am analizat simbolul şarpelui din lirica lui Petre Stoica.Astfel, prezenţa şarpelui fixează o coordonată dominantă a poeziei lui Petre Stoica respectiv tema morţii.Şarpele apare ca o dedublare a eului liric care se dovedeşte cameleonic în sens apreciativ în poezie şi nu în ultimul rând ca o metamorfoză de sorginte kafkiană.

2. Materiale şi metode

Baza cercetării de faţă o constituie următoarele surse**:** Olivier Beigbeder, *Lexique des symbols***,** Claude Aziza, Claude Olivieri şi Robert Strick, *Dictionnaire des symboles et des themes litteraires*, Kintia Appavou, Régor R.Mougeot, *La vouivre un symbole universel*, David Gattegno, *B.A.-B.A. Symboles.Puiseaux*, Jack Tresidder, *Symboles et symboliques.Les clés pour comprendre 1000 symboles du monde entier*, James Hall, *Dictionnaire des mythes et des symbols*.Am utilizat metoda tematică, moartea cu particularitatea ei definitorie: şarpele.De asemenea metoda analitică a fost folosită în comentarea poemelor în care apare descris şarpele ca principal factor al misterului divin şi demonic.

3. Simbolul şarpelui în lirica lui Petre Stoica

Am asociat cele două elemente : şarpele şi moartea întrucât prin şarpe moartea a venit în lume şi neamul omenesc a fost blestemat.

Astfel (Beigbeder, 1989) menţionează că «manifestările şarpelui sau ale dragonului şi formele care derivă din acestea sunt numeroase [...]. Un fapt primordial este cel în care şarpele ş dragonul apar în forma constelaţiilor stelare; el nu poate decât să aibă o pondere considerabilă în perpetuarea legendelor ţărăneşti, precum cea a lui Perseu şi a Andromedei, masca Meduzei, dragonul a fost învins de către eroul Hercule (...). Ne putem întreba dacă dragonii, dragonii romani în particular, nu sunt un fel de fixaţie, în memoria colectivă, monştri preistorici pe care strămoşii noştri i-au cunoscut ca şi faimoşii şerpi ai mării sau alte echivalenţe de care ştiinţa recentă a fost tulburată la ora actuală de un animal amfibie contemporan cu evoluţia peştelui la mamifer». Petre Stoica, nu omite motivul dragonului, al balaurului ucis de către Sfântul Gheorghe: «(...) duminici, duminici:/când învăţam să urăsc/şi-l imploram pe Sfântul

Gheorghe/să ucidă balaurul duminicilor/ascuns în mobile, în ochii tatălui, în florile/de hârtie-ascuns şi prezent pretutindeni,//(...)» *(Duminici)***.** Alţi autori precum (Aziza, Olivieri, Strick, 1978) mărturisesc că «şarpele este animal sacru în toate mitologiile orientale şi occidentale; şarpele îşi are lunga sa istorie în tradiţie şi în literatură, un simbolism particular bogat, pentru a nu zice în contradictoriu: este în acelaşi timp martorul unei regenerescenţe (animalul care face piele nouă), forma vizibilă a fecundităţii, prietenul subteran al strămoşilor. Dacă îl putem păstra pentru soliditatea sa vom stabili în inconştient caracterul falic al şarpelui, pentru un corolar valoros, therapeutic al veninului, echivalent al lichidului seminal ». Efectul terapeutic al şarpelui a fost stabilit şi de către cercetătorii în medicină care extrăgând veninul, îl foloseau apoi pentru a vindeca oamenii. Însă veninul său are şi rol negativ întrucât omoară. Limba şarpelui este veninoasă întrucât limba este organul cel mai corupt al corpului uman, coruperea omului a început prin coruperea limbajului său, adică printr-o linguşire şi o dorinţă nesăbuită de a-şi fi permis ceea ce era interzis. De aceea se consideră că şarpele ar avea rolul său de modelator şi remodelator al celor patru elemente fundamentale şi că potrivit accepţiunii lui (Appavou, Mougeot, 1993) «haosul interior al omului este imaginea ahosului natural. Natura sa instinctivă, inconştientă, poate să fie stăpânită, dacă nu el este victima. Focul instinctelor provoacă explozii din cele mai teribile pe care voinţa ar vrea să le stingă. Apa emoţiilor subminează toată gândirea şi omul îşi pierde pământul de sub picioare. Evadarea, fuga sunt imposibile pentru că întotdeauna atracţia terestră şi apăsarea sufletească constrâng fiinţa umană să revină şi să-şi asume materia sa care este ţesută din aceeşi unică substanţă ca şi aceea a pământului. Dar nostalgia profundă a originilor care trăieşte în om este precum fermentaţia în sânul pulsiunilor divine, precum germinarea unui grăunţ închis în scobitura unei stânci şi care nu poate decât să facă să strălucească tot ceea ce se opune creşterii sale cinstite [...]. Haosul poartă în el germenii vieţii, ai morţii şi ai renaşterii». Îmbinarea aceasta a celor patru elemente fundamentale apă, aer, foc, pământ, precum şi sentimentul poetului de înşelător şi având ca alter-ego motivul şarpelui se întrevăd în poemul *O casetă cu şerpi*: «Lângă roza vânturilor cu lira sub braţ/poetul fumează nori şi arată drumuri diverse/unii îl cred şi-şi mută turma de oi înspre lupi/unii pe vreme senină deschid umbrela şi fac astenie/ alţii se duc să cultive grâu sau mac şi culeg/pietricele dorm liniştiţi în loc de vară au iarnă/şi prăjesc pe plită elegia belşugului bravo poetul/compune un

nou sistem de irigare şi-i trage pe sfoară/pe cei care vor să-l tragă pe apă bravo şi bravo/cel deprins cu nuanţele galbene salută poetul/de armindeni îi trimite o casetă cu şerpi/dar ochiul magic se-aprinde». Aceste drumuri diverse pe care eul liric le întreţese nu ar fi decât simbolul sugestiv al labirintului pe cu care încolăcirile şarpelui au fost asociate. Coada lui are şi acest atribut labirintic, iar (Gattegno, 2004) consideră că « linia serpentină coincide cu cea a spiralei duble, el simbolizând sufletul lumii. Însufleţirea, foarte activă în lumea sensibilă, nu aparţine decât ordinii subtile. Lumea însufleţită este punctul de întâlnire a influenţelor terestre cu cele cereşti. Şarpele este încolăcit la baza coloanei vertebrale (Kundalini), răsucit în jurul muntelui pentru seva oceanului (Vâsuki) şi înnodat sub pământul pe care el îl susţine (Shesha sau Ananta).Este paznicul obiectelor nemuritoare pe care îl vom regăsi în jurul arborilor, în merii de aur ai grădinii Hesperidelor, în jurul fagului de Colchide unde este suspendată Lâna de Aur.El veghează asupra puterilor legate de centrul lumii, precum şarpele-fantastic al Genezei a fost îndreptăţit să o facă.Semnificaţia este asemănătoare pentru imaginile în care acesta este asociat în Antichitate şi în Creştinătate, cu vasul din care trebuie să se bea. El se regăseşte în elementul apă, prin retragerea sa tradiţională.Acolo el veghează, nu asupra agenţilor nemuririi, ci asupra generaţiei înviorate de flori de mlaştină, asupra umbrarelor omului deşteptat; şarpele veghează şi la realizarea vieţii spirituale». Pentru că el este cel acre împiedică omul să fie nemuritor. De aceea o atentă supraveghere a omului cu credinţă în Dumnezeu.

Eul liric pare investit cu puteri ezoterice: «Cel care întinde laţuri să-mi gâtuie ziua/doarmă liniştit cu pietrele şi furnicile sale nu/mă răzbun unghiile mele sunt ruginite de mult/de mult mi-am aruncat peniţa în tufele/de trandafiri acolo s-o ciugulească balaurul nu/mă răzbun priviţi-mi ziua indiferentă posacă/îşi acceptă destinul imprimat în lespezi de ceară/ de ce s-o gâtuiţi capul meu otrăvit oricum/ pluteşte peste apa literelor/ şi admiră iarna» *(S-o ciugulească balaurul)*. Acesta ar fi un îndemn al conştiinţei atotştiutoare. În timp ce notam aceste versuri, gândul ne-a fugit pentru o clipă la tatăl lui Hamlet, cel căruia i-a fost introdusă în ureche o soluţie otrăvitoare şi care a murit ucis fiind cu o substanţă extrasă din măselariţă. Veritabil poemul, nemaipomenit...atâtea semnificaţii...şi atâta patos...al poetului, numai la romantici se mai găsesc astfel de calităţi. Şi motivul urechii care aude şi care se lasă otrăvită apare în poemul *Deci nu ne mai ducem*: «Lăsaţi în pace imortelele şi tabla înmulţirii/zăpada acoperă pădurea copilului blând/iar vântul ascute satârele gerului/deci nu ne mai ducem cu

jertfe bogate/la templul zeiţei rămânem la gura sobei/unde mâncăm seminţe de dovleac şi citim/legende sumeriene trezit din somn cineva/plânge din flaut silabe de şerpi deci/rămânem închişi în urechea istoriei/şi ascultăm foşnirea urzicilor vesele/din anul fatidic 5000». Urechea este un organ care face parte din cap. În concepţia lui (Tressider, 2001: 50) «şarpele este probabil unul dintre animalele cu cele mai multe semnificaţii simbolice, unele dintre ele greu de înţeles. Asociaţiile cu caracter sexual par să fi fost preponderente în societăţile primitive, dar relaţia stabilită între şarpe şi funcţiile de reproducere (şarpele este cel care îmbină principiul feminin cu cel masculin este frecvent asociat falusului, cordonului ombilical, cu cel care vede uterul jilav) nu este suficientă, şi semnificaţia acestuia a trebuit să fie stabilită şi în funcţie de importanţa sa în diferite mitologii, căci este în fond primul nostru strămoş mitic sau forţa vitală care stă la originea tuturor lucrurilor. În cosmogonia mesopotamiană, Zeiţa cea Mare, din care au ieşit toate divinităţile, este un şarpe marin, Tiamat, care simbolizează materia primitivă dezorganizată. În mitologia hindusă, Vishnu, zeul creator, se sprijină pe un şarpe al oceanului Ananta sau Vasuki (odihnindu-se la sfârşitul fiecărei lumi) şi ai cărui ani cuprind baza unui porumbel care formează Axa lumii(stâlpul susţinător al bolţii cereşti) unde se încolăceşte în jurul muntelui Meru (alt simbol al Axei lumii). Există încă un şarpe, Vritra, care reprezintă haosul în tradiţia vedică. Monstrul marin care, în Biblie, a făcut să clocotească prăpastia ca o văpaie (Iov 41, 23) şi personifică dezordinea şi Răul, Leviatanul fiind de asemenea o reptilă: «Leviatan, şarpele fugar, Leviatan, şarpele necinstit» (Isaia 21, 1) .Observăm cărei zeiţe îi aducea copilul ofrande sau căreia îi amâna jertfele.Acel cineva care cânta la flaut poate fi îngerul care a fost pus la poarta Raiului pentru ca Adam şi Eva să nu poată intra, izgoniţi fiind de către Dumnezeu, dar Cel pe care nu l-a lăsat inima să nu le hărăzească naşterea de fii.Copilul este deci un simbol al procreaţiei şi totodată al legâmântului lui Dumnezeu făcut cu primii oameni. Apelul la îngerul Mihail este făcut de către Petre Stoica şi în poemul *Şi-n zori scrisorile noastre*:«Neliniştile cresc uşor cu şerpii sub lună în timp/ce umbra scrie pe ape mesaje cifrate pe care/le înţeleg numai morţii cei tineri da în somnul/bolnavului înfloresc trandafiri cu miez de zăpadă/şi febra piere păpuşa coboară din rafturi şi fură/sabia generalului şi-o aruncă în groapa cu spini/noaptea clocoteşte de taine uite pleoapa ţi-e rouă/acum când litera înmugureşte pe crucea martirului/şi cenuşa radioactivă se depune pe marmora lumii/pe urnele pline cu mierea filozofilor dar toate/neliniştile

descresc cu luna şi-n zori scrisorile noastre/ajung pe mesele îngerilor». Aşadar aceste mici reptile, şerpii sunt generatoare de frică, de teamă şi nelinişte. Păpuşa nu ar fi decât simbolul Evei prima ispitită şi care a nesocotit porunca lui Dumnezeu. Căinţa lor nu mai are nicun rost, căci zarurile au fost aruncate, faptele comise şi de-aici aruncarea lor în groapa comună a lumii ca nişte profanatori ai Edenului.

Tema morţii este una din temele fundamentale al e literaturii române şi ale literaturii universale. Aşadar un alt autor *(...)*(Hall, 1994) găseşte că «omul Evului Mediu a fost sensibil în ceea ce priveşte prezenţa morţii în viaţa sa cotidiană, într-o manieră care nu se aseamănă cu cea a Occidentului de azi. Vom spune că 85 de milioane de indivizi au pierit în urma epidemiilor de ciumă care au măturat Europa secolului XIV. Moartea nu respecta şi nu ierta pe nimeni: tineri, bătrâni, papi şi împăraţi, oameni de rând, amanţi şi soldaţi, toţi erau egali în faţa ei, susceptibili de a fi luaţi peste noapte. Această egalitate în faţa morţii se reflectă în multe teme artistice. Figura morţii, schelet purtând o mantie cu capişon şi ţinând o coasă şi o clepsidră (atribute pe care le împarte cu Timpul), se regăseşte în ilustraţiile Triumfului lui Petrarca (...) care încep să apară în prima jumătate a secolului al XV-lea. Pornind de la această epocă, Moartea este regăsită în numeroase alegorii. Ea surprinde un cuplu de amanţi, omul se străduieşte în zadar să o ţină la respect cu o sabie. O putem vedea de asemenea în arta nemţească, luând o femeie goală, tentând-o cu o violetă, sugerând că frumuseţea se află la mila ei (...)» . Acestea sunt câteva din daunele pe care Moartea le-a provocat de-a lungul timpului. Ea este înspăimântătoare, se spune, pentru cei păcătoşi şi acceptată cu stoicism de cei cu credinţă.În faţa morţii, eul liric nu se sustrage.Ştie că timpul său este preţios, aşa cum vrea să păstreze intact fiecare colţ al memoriei sale, să-l pună pe hârtie şi să lase succesorilor o comoară lirică. Moartea este o temă care l-a frământat şi pe poetul Petre Stoica. Ca drept dovadă, sunt poemele în care regăsim imaginea morţii: «O întreagă civilizaţie locală/ a pierit luată de magma dialecticii negre//cronica înaintaşilor scrisă cu aur de sudoare/se exfoliază sub gunoaie//seminţele cad pe teritorii pietrificate/născând puiandrii mizeriei umane//din cămările doborâte suie spre cer/tulpinile igrasiei//duhoarea cocinilor îşi dă întâlnire/cu melodia compusă pe note orientale//până şi sărbătorile umblă pe catalige//aici există o singură aritmetică/aritmetica scăderii în idealuri//activă rămâne contabilitatea morţii» *(Aritmetica scăderii în idealuri)*. Deci locaţia sugerată prin adverbul de loc *aici* sugerează existenţa umană desfăşurată pe pământ,

un pământ blestemat, plin de mizerie, datorită păcatului; *semințele*-substitut al Cuvântului nu mai au efect asupra oamenilor care şi-au pierdut credinţa, asupra fiinţelor ale căror sentimente au îngheţat, s-au cristalizat, ei au devenit reticenţi şi faptele lor îi determină să apară în viziunea grotescă a poetului-chiar dacă nu-i numeşte, deşi noi înţelegem- membri ai cocinilor, mai precis porci.Idealurile umane s-au pierdut şi când omul nu mai are idealuri nu-i mai rămâne decât o alternativă-moartea. Însă în opinia lui (Tressider, 2001) «coasa sau uşurinţa sunt frecvent atribuite lui Cronos, timpul care trece, personificat într-un om bătrân care arată spre o clepsidră-alt simbol al scurgerii timpului şi care ne invită să nu-l irosim şi care sugerează de asemenea, pentru că el face întoarcerea în mod regulat, un posibil început. Lui Cronos îi este opus Copilul, evocare a tinereţii pierdute, simbol al purităţii, al inocenţei şi spontaneităţii, din când în când comparat cu un ou care ascunde în sine toate posibilităţile [...]. Sunt rare filozofiile şi religiile care, în faţa caracterului inevitabil al morţii, nu preconizează uitarea sinelui şi renunţarea la lucrurile materiale.În iconografia creştină, scurtimea vieţii şi vanitatea lucrurilor din lumea pământească sunt adeseori evocate printr-un Craniu sau prin Oseminte plasate lângă semne ale bogăţiei sau ale puterii:piese de aur, bijuterii, coroană, sceptru etc.». Şi Petre Stoica are un stil inconfundabil de a metaforiza în mod revelatoriu obiectele care fac trimitere la lumea de dincolo şi la sentimentul morţii: «Aţi intrat chiar acum în cămară/căutaţi un obiect părăsit în urmă cu ani/vă scrutează brusc cineva din penumbră/e numai un craniu galben blânda gutuie/poate vă bântuie o amintire totu-i posibil/pe-o vreme cu ritmuri de ploaie fără-ndoială/(...)/obiectul căutat a ieşit prin urechea memoriei/doar sufletul lui mai pluteşte îndărătul/borcanelor cu priviri impasibile (...) » *(Pe-o vreme cu ritmuri de ploaie).* Pe de altă parte, Charon este considerat de (Hall, 1994) «duntraşul care conduce prin Styx sufletele morţilor spre lumea de dincolo, pentru ca ele să-l întâlnească pe Hades. El este bătrân, bărbos şi murdar, şi manevrează barca folosindu-se de o prăjină. La bordul său, se găsesc unul sau mai multe micuţe personaje, uneori înaripate. Alte suflete aşteptându-şi călătoria lor de-a lungul râului. Mercur, care conduce morţii la Hades, stă câteodată lângă un suflet care e gata de îmbarcare.Pe celălalt râu, se pot vedea centauri, dragoni, harpieni (păsări care se confruntă cu femeile şi alţi monştri ai iadului) ». Charon este cel care are o misiune foarte importantă.Şi Petre Stoica a fost fascinat de imaginea acestui personaj fabulos: «(...) Grăbit desprinde lanţul podului plutitor/arătându-le braţele-i

arse de soare/pline cu ancore şi inimi tatuate frumos./(...)/Ziua sa trece ca o ploaie înmiresmată./Spune glume şi trudeşte pentru trecători,/fericirea le-o urează mereu./(...)/Adormind cu fruntea lăsată în linişte/i se pare că aude chemări de pe celălalt mal/dar nu-i decât gheaţa pregătiă să plece/în sloiuri, departe... »*(Bătrânul podar).* Eul liric se transpune în pielea personajului mitic şi chiar reuşeşte doar practică dedublarea foarte des în poemele sale, fiecare cu un alt story şi totodată cu mesaje diferite. Aşadar el este cel care iubeşte sufletele umane şi este atras de misterele lumii de dincolo pe care o evocă cu patos. Pentru el, defuncţii nu sunt decât sloiuri de gheaţă. Iar somnul este cel care îi tulbură liniştea, Somnul, fratele Morţii. Petre Stoica a prevăzut ideea aceasta a unei morţi întrucât şi el era muritor şi îşi dădea seama că va face parte cândva din cercul celor intraţi în lumea neantului. De aceea dorinţa sa era una cât se poate de simplă şi anume aceea de a fi avut parte de o moarte uşoară, însoţită de glasul clopotelor, de sunete melodioase ale compozitorilor clasici: «Udatul florilor la ceasul înserării argintat/de sunetele clopotului bisericii romano-catolice/clipe lungi petrecute în etajul cărţilor/o sonată de Telemann eventual o sonată/de Mozart (cu Clara Haskil la pian)//ce ţi-ai putea dori mai mult la bătrâneţe?//poate o moarte calmă venită ca zborul fluturelui/ridicat de pe tufa de zmeură ar fi/începutul unui altfel de poem/dulce bătrâneţe» *(Începutul unui altfel de poem).* Sintagma *florilor* este una sugestivă întrucât face trimitere la psalmul 102 al lui David. Desprindem deci ideea că omul, cât timp duhul viază împreună cu el, are această capacitate neobişnuită de a şti, a fi, a iubi, a suferi; când duhul, adică suflarea divină l-a părăsit, omul îşi va uita povestea.Sufletul său nu va fi decât un poem al lui Dumnezeu, dacă ne raportăm la lirism. Şi nota aceasta prin care eul liric vrea să-şi ia rămas-bun este exprimată în cadrul poemului *Cântec de plecare:* «Adio sfinte obiecte domesticite/deasupra noastră va trece lin cuvântul uitare/vom rămâne sub stele anonimi/voi duhuri de rugină eu/strădania de-a fi/aura pipirigului din şanţ». Moartea este o trecere, o remarcabilă trecere pe care Petre Stoica o remarca foarte bine. Desprinderea sufletului de corp, a fiinţei spirituale de fiinţa materială este una foarte importantă întrucât este văzută ca o eliberare prin intermediul unei morţi la care fiecare individ este sortit: «Şi treci mai departe prin timpul meu năpădit/de arşiţa unui timp de demult/limba care te strigă e iască/braţele care te caută/ se despoaie de iarbă//şi vocea ta din mine/e-un clopot care vesteşte mereu/o naştere o moarte o naştere» *(Şi treci mai departe).* Aflat în ipostaza celui care va fi cândva vizitat de

Toamnă (anotimp al senectuţii şi totodată substitut metaforic al morţii), poetul ştie că este necesar să îşi ceară iertare tuturor celor pe care i-a supărat şi nu în ultimul rând Domnului: «În clipa când toamna ne piaptănă cu ghiare de mort/ şi ostenită limba/ cere glorie şi prafului îndurare//în clipa aceea/cineva ar trebui să mă ierte »*(În clipa când toamna).*

4.Concluzii

În această lucrare am observat că simbolul şarpelui este unul al alterităţii interioare, el este masca şi totodată o duplicare a eului liric autodistructiv. Tema morţii este ea însăşi una a temerităţii şi totodată o urmare a păcatului originar venit în lume odată cu amăgeala produsă de vorbele şarpelui. Petre Stoica este un poet care demitizează şi retrăieşte arhetipul.

References

Appavou, K., Mougeot, R. Régor. (1993) *La vouivre un symbole universel*, Paris: Éditions La Table d'Emeraude.

Aziza, C., Olivieri, C., Strick, R. (1978) *Dictinnaire des symboles et des themes litteraires*, Paris: Éditions Fernand Nathan.

Beigbeder, O. (1989) *Lexique des symboles*, Paris: Éditions Zodiaque.

Gattegno, D. (2004) *B.A.-B.A. Symboles.Puiseaux*, Paris: Éditions Pardès.

Hall, J. (1994) *Dictionnaire des mythes et des symbols*, Paris: Éditions Gérard Monfort.

Tresidder, J. (2001) *Symboles et symboliques. Les clés pour comprendre 1000 symboles du monde entier*, Paris: Éditions Solar.

Date despre Autor:

Florentina GHIŢĂ-NICĂ

Doctorand anul III la Universitatea *Lucian Blaga* din Sibiu, Facultatea de Litere şi Arte, Bd-ul. Victoriei, Nr.10, Sibiu, 550024, jud. Sibiu, tel. 0269236207, fax 0256592442.

Cercetări realizate în cadrul proiectului POSDRU 7706 Creşterea rolului studiilor doctorale şi a competitivităţii doctoranzilor într-o Europă unită cofinantat din Fondul Social

European prin Programul Operational Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007 – 2013

E-mail: floryghitanica@yahoo.com

-sustinut eseuri în cadrul Colocviului National *Lucian Blaga* şi publicat ulterior în *Caietele Lucian Blaga* ;

-participat la concursuri de creaţie artistică, secţiunea poezie (în judeţul Vâlcea)

-participat cu eseu despre exegeza poeziei la Concursul de Creaţie Artistică *Radu Selejan*;

-publicat eseul *Retoromana si limbile inrudite in contextul globalizarii*, în revista Studii de ştiinţă şi cultură, Arad, 2010

-publicat eseul *Petre stoica si simbolul focului* în revista Agora literară, nr.9, 2010

The Quagmire of Philosophical Standpoints (Paradigms) in Management Research

Ph.D. Candidate Naail Mohammed KAMIL[1][2]

Abstract

In conducting management research, the researcher's stance of ontology and epistemology in the contribution of knowledge is paramount. The acknowledgement of such stance is imperative as it may have inherent effects from how a research is conducted to how findings are reported and evaluated. This exploratory study attempts to provide a brief discussion of the philosophical standpoints (paradigms) characterized in management research. The discussion covered the two extremes; from the early modernism (positivism school of thought) to the other extreme of social constructionism. Other schools of varying standpoints of ontology and epistemology occur between these extremes. For individual schools of thought (paradigms), the ontological status of social reality, the ontological status of human behavior and the epistemological status, has been discussed.

Keywords:

Philosophy, School of Thought, Paradigm, Ontology, Epistemology, Management Research.

[1] Naail Mohammed KAMIL MBA, Lecturer (GTA & PhD Candidate), Department of Business Administration, Faculty of Economics and Management Sciences, International Islamic University Malaysia (IIUM), Kuala Lumpur, Malaysia, E-mail contact: naail.kamil@gmail.com

[2] First published in Postmodern Openings, March 2011, No.5, www.postmodernopenings.com

The Quagmire of Philosophical Standpoints (Paradigms) in Management Research

There are two characterized movements in the field of philosophy, modernism and postmodernism. As mentioned by Roger (1994, p.1), the word 'modern' is used in other ways, of which two are important:

- To denote the modern, as opposed to the ancient or medieval, era of our civilization. The modern era is held to be contemporaneous with the rise of natural science, and the decline of the centralizing tendency in Christendom. Hence Descartes is described as a modern philosopher, while Aquinas is not.
- To mean 'modern', as in 'modern art'. A modernist is *committed* to the modern age, believing that traditions must be overthrown or redefined in order to do justice to the new forms of experience.

The core belief in the natural sciences is as Phil et al. (2006) stated from the works of Ross (1991;350), the allegiance to methodological *monism* which entails the notion that only natural science methodology can provide certain knowledge and enable prediction and control. Natural science methodology seeks to give deterministic explanations of events (*erklaren*) through the use of hypothetico-deductive methods (Popper, 1959) to give a generalized nomothetic knowledge. The particular school of thought characterized with applying this kind of methodology in the quest for providing knowledge is the positivism school of thought/paradigm. The belief of the positivism school of thought/paradigm that only this methodology is the right way to provide certain knowledge is known as the Positivists methodological *monism*. Here, at the start of research, there is always a priori theory. Then hypotheses will be generated and subjected to deduction and testing through quantification. The evaluation criteria for assessing this paradigm is via the use of internal validity, external validity, construct validity and reliability.

On the other extreme is the movement called postmodernism. This movement consists of diverse kinds of schools of thought that were constituted after the modernism movement. Postmodernism is originally a reaction to the modernism movement. Unlike modernism which comprises of the positivists school of thought, postmodernism is lacking a clear central hierarchy or organizing principle and embodying extreme complexity, contradiction, ambiguity, diversity and interconnectedness.

Therefore, apart from the positivism school of thought which follows the modernism concept as in the natural sciences, all other schools of thought are to some extent, characterized under the postmodernism movement, which consist of an array of schools of thought and their diversities in terms of their ontological (realists or subjectivists) and epistemological (objectivists or subjectivists) views. At the utmost extreme of postmodernism is social contructionism. Social constructionism also has its bases from phenomenology, which as mentioned by Roger (1994, p. 10);

"….literally 'phenomenology' means the study of appearances, i.e. the study of the world as it appears to consciousness. Appearances may be deceptive; they may also be revealing, without being identical with the non-mental reality that is known through them. (Consider the face in the picture: this is an appearance, which is genuinely and objectively there to the conscious observer. But is it part of physical reality?) To understand the world as it appears is certainly part of the task of philosophy: the most important things in life (goodness, beauty, love and meaning) are grounded in appearance. For phenomenologists, however, appearances are the *primary* subject-matter of philosophy. And since appearances are dependent on the subject who observes them, phenomenology involves a study of consciousness itself. So argued Edmund Husserl, the Moravian founder of the discipline, who wrote during the early decades of this century".

Social constructionism uses the concept of *verstehen* in an attempt to view the world in the perspective of the subject. In order words, *verstehen* means, putting oneself in the shoes of the subject to see the world via the lens of the subject. This far, social constructionism hold a subjectivists' stance of epistemology and subjectivists' stance of ontological status of social reality, with a discursive stance of ontological status of human behavior/action. In this case, the core belief of social constructionists is that what individuals perceive as "real" or "truth" is an experience of what they have gone through with time, and which after some period, has become an agreed upon subjective objectivity based on their compromised perceptions, which they have cultivated through education, religion, cultural background or experience, which has socially constructed their reality. An example is, consider a drawing of a box on the board. Depending on the experience of people who have gone through education in schools, they will be tempted to say "it is a box".

What of the person who lives on the desert for the whole of his life and never seen a box before? He might be tempted to say "it is mere lines on the board". From a social constructionist point of view, the "real" reality or objectivity is our compromised perceived subjective subjectivities, and for that matter there is nothing like "ultimate truth". Henceforth, social constructionists hold a subjectivists epistemology and ontology.

In line with social constructionism are the philosophies of hermeneutics and interpretivity. All three (social constructionism, hermeneutics and interpretivity) incorporates the *verstehen* concept to various degrees of, and diversity in application. All three are built on a profound concern with understanding what other human beings are doing or saying. However, there are certain permanent issues that mark their points of departure. As mentioned by Schwandt (2000);

"… yet cutting across these three philosophies are several perdurable issues that every qualitative inquirer must come to terms with using the resources of these (and other) philosophies. Three of the most salient issues are (a) how to define what "understanding" actually means and how to justify claims "to understand";(b) how to frame the interpretive project, broadly conceived; and (c) how to envision and occupy the ethical space where researchers and researched (subjects, informants, respondents, participants, coresearchers) relate to one another on the sociotemporal occasion or event that is "research," and, consequently, how to determine the role, status, responsibility, and obligations the researcher has in and to the society he or she researches".

The philosophies of hermeneutics, interpretivity and social constructionism are housed under the postmodernism movement. Between the extremes of modernism and postmodernism are located postpositivism (modified positivism) which to some extent accepts qualitative methods, neo empiricism (named qualitative positivism by Prasad and Prasad, 2002) adopts the concept of empiricism (named after its founder Sextus Empiricus, AD 200) which is known for the maxim "quantifiability is objectivity". However, neo empiricism rejects falsificationism to give way for induction of theory. As highlighted by Phil et al., (2006), the data of neo empiricism is often used to generate grounded theory that parsimoniously explains and predicts behavior (Morse, 1994). Next in the sequence between social constructionism and positivism is critical theory. Critical theorists are of the notion that the

"truth" or "reality" is out there to be found (realist ontological status of social reality) but it depends on the subjects' subjective knowledge in knowing that truth (subjectivists epistemology). In order to find meaning in human behavior, they adopt the concept of *verstehen* (ontological status of human behavior/action). Critical theorists start their search by viewing the world or the issue to be researched from the perspective of the subjects, taking the subjects' subjectivities into consideration, and then develop an inductive theory which is critical to the behavior of the subjects, hence, the name critical theory.

Apart from positivism and social constructionism, all the paradigms in-between (i.e. postpositivism, neo empiricism and critical theory) incorporates to some degree of variance, the mixed methodology concept. A mixed methodology research is characterized for using both quantitative and qualitative methods in the same research. The pragmatic school of thought is characterized for adopting the mixed methodology concept, or whichever methodology that serves well in addressing their research questions. They believe that diversity in philosophical stand points should be pragmatically used to advantage, as both methods accommodate inherent deficiencies and therefore combining them will serve to ameliorate each others' deficiencies. Henceforth, both quantitative and qualitative methods should be seen as complementary and not raging paradigm wars.

Fig. 1.0 below gives a pictorial overview of the philosophical standpoints (paradigms) in management research, showing the modernism and postmodernism movements at the two extremes, with some schools of thought in-between them.

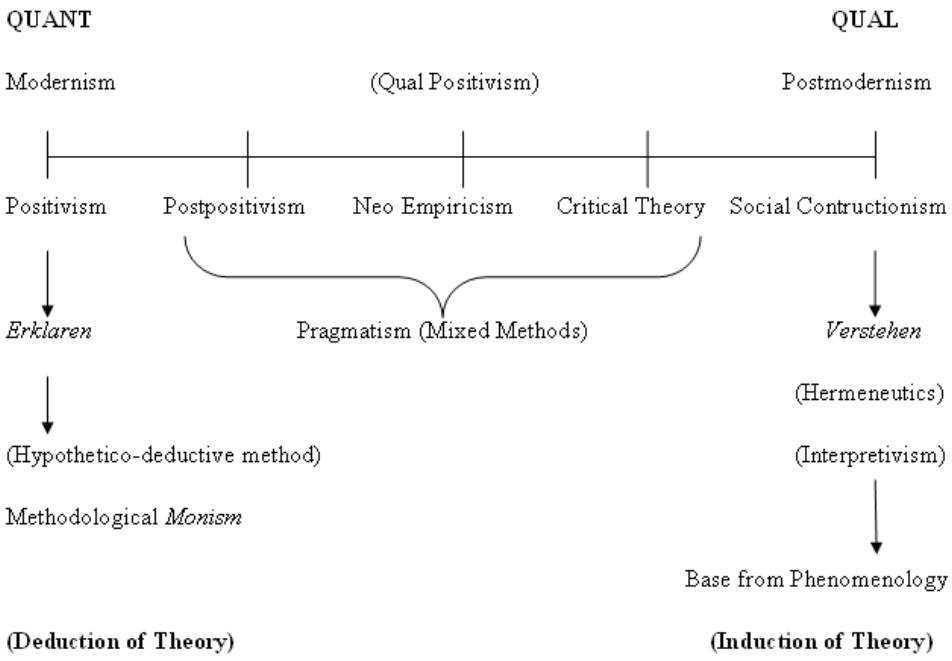


Fig. 1.0 Pictorial Overview of the Philosophical Standpoints (Paradigms) in Management Research

References

Morse, J. M. (1994) Designing funded qualitative research. In N. K. Denzin & Y. S. Lincoln (Eds.). *Handbook of qualitative research.* (pp. 220-235). Thousand Oaks, CA: Sage.

Phil, J., Anna, B., Catherine, C., Gillian, S. (2006) Evaluating Qualitative Management Research: Towards a Contingent Criteriology. 34-91.

Popper, K. (1959) *The Logic of Scientific Discovery,* London: Hutchinson.

Prasad, A., Prasad, P. (2002) The coming age of interpretive organizational research, *Organizational Research Methods*, 5(1): 4-11.

Ross, D. (1991) *The Origins American Social Science,* New York: Cambridge.

Scruton, R. (1994) *Modern Philosophy, An Introduction and Survey.* New York, USA: Penguin Group.

Thomas, A. S. (2000) *Three Epistemological Stances for Qualitative Inquiry; Interpretivism, Hermeneutics, and Social Constructionism.*

About the Author

Brief Curriculum Vitae (CV) of Mr. Naail Mohammed Kamil
Email contact: naail.kamil@gmail.com

Mr. Naail Mohammed Kamil is a PhD Candidate in Business Administration and a Lecturer Graduate Teaching Assistant (G.T.A.) at the department of Business Administration of the Faculty of Economics and Management Sciences, International Islamic University Malaysia (IIUM). He holds an MBA degree with specialization in Islamic Banking and Finance from IIUM, and a Bachelor of Science degree in Geological Engineering from the Kwame Nkrumah University of Science and Technology, Kumasi, Ghana. He is also a graduate of Al-Azhariyya School for Islamic Ideology in Kumasi, Ghana. As a well rounded scholar, blessed with a capability of being a certified *hafiz* (memorize the Holy *Qur'an* with distinction) together with a firm background in Islamic theology, Engineering and Management, Mr. Naail has cultivated the passion towards the integration of both the western and Islamic fields of knowledge to contribute new knowledge, that can promote contemporary development, mutual cooperation and understanding, and resilience in solving complex modern issues for the benefit of mankind. To his professional objective, Mr. Naail seeks to develop a high level of

professional excellence in work environment and to serve as a catalyst for positive development in the society through outstanding teaching and research. He has authored to his credit, conference papers in China, Kuala Lumpur, USA e.t.c. with some journal publications. Also, Mr. Naail is hosted on the Metro TV channel of Ghana to deliver on salient topics of modern development including Islamic Banking and Finance, Ethics and Morality in the Youth, and Management. His interests in teaching and research include both western and Islamic perspectives of Qualitative Research Methods, General Management, Strategic Management, Organizational Behavior and Business Ethics. Mr. Naail speaks six languages including English, Arabic, French (intermediate level), Bahasa Indonesia (Indonesia language), Hausa, and Asante (Ghanaian language). He also understands Bahasa Melayu (Malaysia language) and Mfante (a Ghanaian language). Mr. Naail is a Ghanaian by citizenship and currently a resident of Mataram in Indonesia.

Considerations for Territorial Division and Achievement of the Internal Functions of the Romanian Unitary State

[Considerente Privind Împărţirea Teritorială şi Realizarea Funcţiilor Interne ale Statului Unitar Roman]

Ph.D. Candidate C.J. Daniela LAMEŞ[1]

Abstract

The article basically examines the division of the Romanian unitary state taking into account constitutional factors such as: unity and indivisibility. The founding legislative reforms complex of national and territorial unity of Romania is mentioned in a temporary sequence. The issue of the national state achievement allowed the formation of a territorial framework, cohesion of the Romanian people by creating the appropriate framework, namely the constitutional-democratic regime. The territorial division in territorial administrative units is limited by state law rules. In this socio-historical paper, the approach focuses on the part of the territorial factor in achieving the internal functions of the state, taking into consideration the internal demands of society and of state territory. The peculiarities of the legal regime are carried out by the state organs, at present administrative autonomy being granted to administratively organized territorial units. Presentation by the comparative method of constitutional regulation of non-division of the Romanian unitary state with examples from the constitutions of other unitary states such as: Sweden, France and Algeria.

Keywords:
unitary state, indivisibility, functions, constitutional, administrative

[1] Ph.D. Candidate Daniela LAMEŞ, Ph.D. Candidate at I.I.S.D. Academy of Sciences of Moldova, Department of Philosophy and Humanistic Sciences, Email: lamesdaniela@yahoo.com.

Rezumat

În esență articolul analizează împărțirea statului unitar român ținând seama de elemente constituționale ca: unitate și indivizibilitate. Sunt menționate în ordine succesivă temporală complexul reformelor legislative ce au stat la baza unității naționale și teritoriale ale României. Problema făuririi staului național a permis formarea unui cadru teritorial, coeziune a poporului român prin costituirea cadrului adecvat și anume regimul constituțional-democratic. Divizarea teritoriului în unități administrativ-teritoriale este delimitat de normele de drept ale statului. Sunt abordate în prezenta lucrare sintetico-istoric rolul factorului teritorial în realizarea funcțiilor interne ale statului, având în vedere cerințele interne ale societății și teritoriului statului. Particularitățile regimului de drept sunt îndeplinite de organele de stat, în prezent se acordă autonomie administrativă unităților teritoriale organizate din punct de vedere administrativ. Prezentarea prin metoda comparativă a reglementării constituționale de neîmpărțire a statului unitar român cu exemple din constituțiile altor state unitare ca : Suedia, Franța și Algeria.

Cuvinte cheie:
unitar, stat, indivizibilitate, functii, constitutional, administrativ.

Unirea constituie momentul esenţial din istoria poporului român, având o însemnătate hotărâtoare pentru destinul şi perspectvele acestuia. Aceast studiu prezintă contribuţia formării poporului unitar român, analizând aportul esenţial în formarea societăţii şi teritoriului statului Român. Complexitatea şi amploarea evenimentelor de unitate, este prezentată impresionant prin acțiuni, frământări şi lupte ca informație istorică.

Mihail Kogălniceanu spune „ Eu privesc ca patrie a mea toată acea intindere de loc unde se vorbeşte româneşte şi ca istorie naţională istoria Moldovei [...] a Valachei şi a fraţilor din Transilvania" (Kogălniceanu, 1844). În accepţiunea lui Nicolae Bălcescu unitatea politică avea o semnificaţie polivalentă de aceea autorul Bugariu T. (1953: 108) menţionează faptul că „Libertatea şi unitatea naţională sunt revendicări nedespărţite la N. Bălcescu". după cum acesta afirma: unitatea naţională este chezăşia libertăţii lui, este trupul trebuincios ca sufletul să nu piară şi să amorţească, ci din contră să poată creşte şi a se dezvolta [...] unitatea

este chezăşia independenţei noastre naţionale" (Bălcescu, 1940: 126). Concluzionând că „ aceste condiţii de putere, de cari avem nevoie, nu le putem găsi decât în solidaritatea tuturor românilor, în unirea lor într-o singură naţie" (Bălcescu, 1940: 105).

Rolul unităţii în cadrul statului nu a fost numai o aspiraţie, un ideal de-a lungul istoriei statului Român, ci printr-o analiză atentă vom încadra formarea statului unitar român constituirea şi dezvoltarea celorlalte state unitare, dar păstrându-şi în acelaşi timp individualitatea.

Împărţirea teritorială în statul unitar.

Supravieţuirea în lupta cu alte state este legată în mare măsură de dezvoltarea internă a oricărui stat. O condiţie obligatorie a supravieţuirii este integritatea teritorială.

Majoritatea constituţiilor stipulează în mod special unitatea şi indivizibilitatea statelor, art. 1 alin. 1 al Constituţiei României modificată, completată şi reactualizată prin Legea de revizuire a acesteia (nr. 429/2003), noţiuni de unitate şi indivizibilitate statuate în Constituţia Republicii Moldova adoptata la 29 iulie (1994) în Titlul 1 art.1 alin.1, art. 5 al Constituţiei Italiei din (1948), art.1 al Constituţiei Franţei din (1958), art. 1 al Constituţiei Algeriei din (1976), art. 9 al Constituţiei Iranului din (1979) sau unitatea şi integritatea lor teritorială, Preambulul şi art. 4 al Constituţiei Federaţiei Ruse din (1993) .

Relaţiile, în statul unitar, dintre părţile sale componente sau dintre stat şi o parte a lui pot fi examinate după exemplul mai multor ţări.

Aspectul teritorial al reglementării interne se prezintă în statul unitar în primul rând sub forma de acţiune a legilor pe întreg spaţiul, precum şi de funcţionare a organelor statului în spaţiul acestuia. Lucrul acesta îl confirmă normele de drept ale statelor unitare, care s-au format din punct de vedere istoric prin fuziunea subiecţilor suverani ai relaţiilor interstatale. Printre acestea se numără, de exemplu, Actul de unire a Marii Britanii cu Scoţia din (1707).

Despre spaţiul teritorial se vorbeşte aici în repetate rânduri. De exemplu, în ce priveşte chestiunea moştenirii tronului şi Regatul Unit „ ambele regate, ale Angliei şi Scoţiei, în prima zi a lunii mai una mie şapte sute şi de-a pururi după aceasta dată vor fi unite într-un singur regat sub denumirea de Marea Britanie…" (art. 1) şi tronul Regatului Unit al Marii Britanii şi al dominioanelor trece după moartea reginei Ana, în cazul în

care ea nu va avea urmaşi, la prinţesa Sofia…" (art.II). Prevedera aceasta se adaugă şi la stabilirea modului şi spaţiului de acţiune a legilor: „ legile ce se referă la reglementarea comerţului, taxelor şi a acelor accize care, în virtutea prezentului contract, urmează a fi aplicate în Scoţia, trebuie să fie în Scoţia, începând cu data unirii şi după unire, aceleaşi ca şi în Anglia….", precum şi „ legile ce se referă la drepturile publice, politica şi administrarea civilă pot fi stabilite aceleşi în întreg Regatul Unit…." (art. XVIII); „ toate legile şi statutele din regat în măsura în care ele contravin sau sunt incompatibile cu prevederile acestor articole sau prevederea vreunuia dintre ele, din momentul unirii şi după aceasta işi încetează acţiunea, işi pierd puterea juridică…" (art. XXV). Chiar şi instituirea religiei protestante şi administrării prezbiteriene a bisericii are loc „ în limitele regatului Scoţiei" (Preambulul, art. II, comp. II al Actului).

În ceea ce priveşte România, desprindem din evolţia statului unitar Român, încercarea de rezolvare a problemei naţionale, în funcţie de statutul juridic internaţional al fiecărei provincii începând de la prima unire relalizată de Mihai Viteazu în anul 1601, urmând ca în deceniul 1848 – 1858, marcantă pentru această perioadă să fie lupta pentru înfaptuirea unirii Principatelor.

Ideea de unitate fiind prezentă în programele revoluţionare ale timpului respectiv prin încercarea de consolidare a autonomiei şi înfăptuirea unităţii naţionale a ţărilor române duce la primul pas în vederea constituirii statului român modern, prin unirea Moldovei cu Ţara Românească în 1859.

Dubla alegere a lui Alexandru Ioan Cuza a demonstrat maturitatea politică a românilor, care au ştiut să folosească prevederile Convenţiei de la Paris în scopul realizării idealurilor naţionale, unificarea administrativă pritr-o serie de reforme precum: contopirea serviciului de vamă a celor două Principate, unificarea cursului monedelor şi administraţiei telegrafului, ziua de 24 ianuarie este proclamată drept sărbătoare naţională, iar zimbrul şi vulturul devin părţi componente ale stemei comune, Bucueşti devine capitala. Administraţia românească s-a extins şi în cele trei judeţe din sudul Basarabiei: Cahul, Ismail şi Bolgrad.

De o importanţă covârşitoare va fi iniţierea şi aplicarea unui complex de reforme legislative (noua Constituţie – numită prudent Statutul dezvoltator al Convenţiei de la Paris, legea agrară, legea învăţământului, etc.)

Deşi în acea perioadă împrejurările istorice, contextul european erau nefavorabile desăvârşirii unităţii naţionale, Alexandru Ioan Cuza a sprijinit intensificarea contactelor spirituale între românii de pe ambele versante ale Carpaţilor.

Putem cataloga actul de unire al Moldovei cu Muntenia din 1859 ca un răsunet în inimile tuturor românilor, ce trezea speranţa de reântregire naţională, ideal ce prinde contur la 1918.

La 27martie/9 aprilie 1918 Republica Moldovenescă proclama unirea cu România.

În data de 15/28 noiembrie 1918 Bucovina a fost cel de-al doilea teritoriu românesc care s-a unit cu România.

Ultimul teritoriu care s-a unit cu România a fost Transilvania.

Adunarea românilor în oraşul istorc Alba Iulia când Marea Adunare Naţională a tuturor românilor din Transilvania, Banat, Crişana şi Maramureş, la 18 noiembrie/ 1 decembrie 1918, au adoptat o Rezoluţie prin care se decreta unirea lor şi a tuturor teritoriilor locuite de ei cu România.

Privind retrospectiv de-a lungul veacurilor, Republica Moldova, are o istorie zbuciumată care a dus la formarea acesteia ca stat unitar şi indivizibil fiind de multe ori moneda de schimb între puterile dominante ale vremurilor respective. În anul 1808, i se permitea ţarului Alexandru I să anexeze urmare a ultimului război ruso-turc, partea dintre Nistru şi Prut a Moldovei numită Basarabia, lucru ce a fost înfăptuit prin Pacea de la Bucureşti, 16/28 mai 1812.

Prin tratatul de la Paris din 1856 este trecută în componenţa Principatului Moldovei sudul Basarabiei ce îi aparţinuse până în 1812, teritoriu ce revine prin schimbul de teritorii urmare a Tratatului de la San Stefano 19 februarie/3 martie 1878 încheiat între Turcia şi Rusia acceptat de Puterile Garante, teritoriu ce revine Rusiei prin anexiune, conform tratatului de la Berlin 1878.

În anul 1917, urmare revoluţiei din Rusia, Imperiul s-a destrămat, ceea ce a dus la ideea autodeterminării, conform căreia popoarele erau libere să hotărască asupra soartei lor. În aceste condiţii Congresul ostaşilor moldoveni care a avut loc la Chişinau, în octombrie 1917, a proclamat autonomia Basarabiei şi a hotărât convocarea Sfatului Ţării ca adunare naţională. În luna decembrie a aceluiaşi an a fost proclamată Republica Democratică Moldovenească. În anul următor la data de 27 martie/9

aprilie 1918 este proclamată unirea republicii Democratice Moldoveneşti cu România.

Contextul internaţional în timpul celui de-al doilea război mondial prin delimitarea sferelor de influenţă între Germania şi Uniunea Republicilor Sovietice Socialiste, având la bază Tratatul de neagresiune din data de 23 august 1939, denumit generic Pactul Ribbentrop – Molotov, unde în protocolul adiţional era consemnat interesul pentru Basarabia al sovieticilor, solicitare pusă în aplicare prin cedarea Basarabiei 28 iunie 1940 de către România.

Republica Moldova, prin procesul de emancipare în cadrul Uniunii Sovietice ca şi R.S.S. Moldova, efectuată la început prin emanciparea limbii moldoveneşti, trecerea la alfabetul latin, reintroducerea tricolorului la 27 aprilie 1990, adoptarea stemei la tradiţia moldovenească, 3 noiembrie 1990, işi proclama independenţa sub numele de Republica Moldova la data de 27 august 1991.

Urmare acestui moment de o importanţă istorică covârşitoare, este elaborată şi promulgată Constituţia în 29 iulie 1994. Semnificativ putem spune că este faptul că prin Constituţia Republicii Moldova a fost admisă existenţa unor regiuni autonome în art. 111 - „localităţilor din stânga Nistrului. Precum şi unor localităţi precum şi a unor localităţi din sudul Republicii Moldova, putând fi atribuite forme şi condiţii speciale de autonomie, după statute speciale adoptate prin legi organice", aici s-au avut în vedere localităţile locuite de găgăuzi.

Autorul Berceanu Barbu concluzionează pertinent că „ În viaţa sa incipientă, Republica Moldova a trecut prin mari încercări" şi anume „ parţiala ocupare a armatei ruse, autoproclamarea independenţei părţii transnistrene, denaturarea istoriei, încercarea de a impune oficial limba rusă (1-12 iun1992)" (Barbu, 1999: 449-501).

Prin Hotararea CSŞDT a ASM din data de 07.07.2010, cu privire la semnificaţia datei de 28 iunie 1940, forul ştiinţific din Republica Moldova considera „Actul din 28 iunie 1940 este o consecinţă directă a înţelegerilor sovieto-germane din 23 august 1939 privind partajul „sferelor de interese" în Estul Europei", condamnate prin Hotărârea Congresului al doilea al deputaţilor poporului din URSS, din 24 decembrie 1989, Hotărârea Sovietului Suprem al RSS Moldova..." Aprecieri ce au fost reconfirmate în Declaraţia de independenţă a Republicii Moldova din 27 august 1991. De asemenea, cercetările istorice demonstrează că anexarea Basarabiei şi a Nordului Bucovinei de la 28 iunie 1940 a fost concepută şi

realizată" ca o operaţiune de ocupare a acestor teritorii, opinii pe care le considerăm adevărate din punct de vedere istoric şi pertinente din punct de vedere juridic (Hotarare CSSD-ASM, 2010).

Dacă aruncăm o privire retrospectivă spre alt teritoriu, cel al Algeriei, prin împărţirea administrativ-teritorială, acesta include comunele, ca nivel primar al organizării teritoriale, şi vilayate ca colective teritoriale publice, investite cu drepturi de persoană juridică şi autonomie financiară şi ca regiune administrativă a statului. Vilayatul (provincia) se înfiinţează prin lege. Denumirea şi centrul lui administrativ se stabileşte prin decret. Orice desfinţare a vilayatului se face cu respectarea aceloraşi condiţii (art. 2 al Constitutiei). Toate comunele sunt repartizate între 48 de vilayate. Teritoriul fiecărui vilayat se subamparte în daire. Daira este un district administrativ, graniţele teritoriale ale căruia se stabilesc, se modifică sau se desfiinţează prin lege (art. 166 al Constitutiei in red. Legii N 81-02 din 14 februarie 1981) .

Mongolia (teritoriu 1566 Km.p.) se împarte administrativ în 21 de aiamaguri, acestea în samone iar samone în baga. Numai capitala statului se împarte în districte, iar acelea, la rândul lor, în haron.

Dacă Constituţia Italiei consfinţeşte organizarea teritorială a statului compartimentul special V „ Regiunile, provinciile şi comunele", atunci Constituţia altui stat unitar – Republica Islamică Iran – aminteşte diferite niveluri administrativ – teritoriale doar atunci când vorbeşte despre funcţionarea consiliilor de oraşele, judeţene, orăşeneşti, regionale sau provinciale (art. 100), despre formarea şi competenţa Consiliului Suprem al provinciilor, constituit din deputaţi ai condiţiilor provinciale (art. 101-102) şi despre obligaţiile guvernatorilor provinciilor, oraşelor judeţelor şi ale altor conducători locali numiţi de guvern de a respecta deciziile consiliilor, luate în limitele competenţei lor (art. 103).

Relaţiile în interesul statului unitar în problema împărţirii teritoriale pot fi diferite, în funcţie de existenţa sau lipsa autonomiilor administrative în cadrul lui. Factorul etnic, influenţând asupra formării sistemului naţional de unităţi teritoriale, a dus la aceea că şi în China unitară, cu 94% populaţia chineză propriu-zisă (hanijeni) teritoriul statului se împarte în 22 de provincii, 5 districte autonome şi trei oraşe de subordonare centrală.

Având în vedere aspectul teritorial, în sursele bibliografice forma unitară a structurii de stat are ca şi caracteristică principală „ Constituţia unică şi sistemul de drept unic; sistemul unic al organelor supreme ale puterii de stat şi administrării; cetăţenia unică; unitatea sistemului judiciar

şi exercitarea justiţiei în baza unor norme unice ale dreptului material şi procesual; divizarea teritoriului în unităţi administrativ-teritoriale, în care statutul organelor de administrare se determină de normele de drept ale statului;" (Ciobanu, Duculescu, 1993: 59).

Menţionăm faptul că unitatea statului, are la bază un spaţiu unic de drept unde în viziunea general acceptată de specialişti „legile statului primează, iar reglementările cu caracter local trebuie să se conformeze ordinii juridice generale". (Creangă, Popa, 2005: 327).

Realizarea funcţiilor interne ale statutului unitar.

La stabilirea rolului factorului teritorial realizarea funcţiilor interne ale statului, trebuie ca întotdeauna să ne clarificam în ceea ce priveşte noţiunile şi abordările. Analizând structura de stat unitară în viziunea autorului Ciobanu Dan, în statul unitar este concepută „organizarea politico-teritorială a statului, inclusiv statutul politico-juridic al părţior lui componente şi principalele raporturi între organele de stat centrale şi regionale" (Ciobanu, Duculescu, 1992: 59) cu meţiunea făcută de autorul Negru Boris că „unitatea statului nu înseamnă, însă neapărat şi exercitarea unitară a funcţiilor lui" (Creanga, Popa, 2005: 326) acestea fiind exercitate cu concursul mai multor „entităţi statale" prin mecanisme specifice de centralizare sau în funcţie de cadrul politico-juridic prin descentralizare.

Menţiune efectuată şi de alţi autori, în care statul unitar există un singur sistem de drept, aplicabil pe întreg teritoriul "aceste sisteme fiind mai mult sau mai puţin centralizate" (Guceac, 2001: 99).

Funcţiile intere ale statului sunt determinate de caracterul cerinţelor interne ale societăţii şi teritoriului statului respectiv.

Din funcţiile interne ale oricărui stat fac parte:

1. asigurarea apărării orânduirii de stat respective, inclusiv înăbuşirea rezistenţei sau protestului social – de clasă;
2. economică- organizatorică, inclusiv reglementarea relaţiilor economice;
3. financiară, inclusiv emiterea semnelor băneşti;
4. fiscală;asigurarea garanţiilor sociale pentru populaţie;
5. menţinerea ordinii publice;
6. păstrarea şi îmbogăţirea culturii;
7. stimularea progresului tehnico-ştiinţific;
8. asigurarea informaţională a societăţii;

9. educarea tinerei generaţii

10.Unele din funcţiile statului pot fi îndeplinite de către toate organele de stat în ansamblul lor, altele – de către unele verigi apărute ale mecanismului de stat. În acelaşi timp, oricare dintre funcţii se extinde asupra întreg teritoriului statului, uneori refăcându-se esenţial prin particularităţile regimului de drept din unele părţi ale acestui teritoriu.

Cu părere de rău, în realitate, în virtutea orientărilor de clasă bolşevicilor şi tradiţiilor spiritualităţii ruse, pe priml loc s-a pomenit ideologia, care a condus la criza atat în sistemul economic cât şi cel politic al socialismului.

Nu mai puţin important este faptul că, despre orice aspect al soluţionării problemelor teritoriale am vorbi la exercitarea funcţiilor interne în statul unitar, nu exista competenţa comună – aceste probleme se află pe deplin în competenţa puterii centrale.

În normele general acceptate sunt stipulate prin legi speciale cu referire la formarea sferei de competenţă ca şi administraţie centralizată a unui stat ce „ va conduce repede la apoplexie în centrul sistemului şi la atrofiere la periferie, cu decizii întotdeauna târzii, îndepărtate şi înapoiate" (Guceac, 2001: 100).

De aceea pentru evitarea problemelor semnalate mai sus este justificată ca formă a descentralizării prin acordarea autonomiei administrative unităţilor organizate din punct de vedere administrativ sau în anumite cazuri autonomia poate fi a unei unităţi administrative-teritoriale cu stat special. Acesta din urmă atingând chiar o formă de autodeterminare în stat, ca şi exemplu luăm Constituţia Moldovei care prevede în art. 110 formarea unităţii teritoriale autonome Găgăuzia legiuitorul precizând în art. 111 „statut special…. fiind o formă de autodeterminare a găgăuzilor…. soluţionează de sine stătător….. probleme cu caracter politic, economic şi cultural" (Constitutie Republica Moldova, 1994).

Modul de neâmpărţire a teritoriului în statul unitar. În constituţiile statelor unitare, categoria de „ teritoriu" ori că în genere nu este elaborată, ori este foarte slab elaborată. De exemplu, noţiunea de teritoriu nu este folosită în textul constituţiei Suediei. Şi asta cu toate că în paragraful 7 al capitolului „ Bazele organizării de stat" Formele de administrare adoptate la Riksdag la 27 februarie 1974, era fixat ca în stat exercita în comune primare şi landsting comune. Din comunele primare fac parte, în primul rând, oraşele şi satele, landsting comune alcătuiesc cu mici excepţii,

teritoriul leandurilor, dar însăşi textul constituţiei nu este fixat şi arată doar în paragraful 1 al cap. 1 al Legii comunale 1977/ 1979 s-a precizat : „ statul este împărţit în comune şi landstinguri comune. Fiecare din landuri constituie o landsting comună, dacă nu e stabilit altfel. Hotărâri speciale se adoptă privind uniunile de comune şi modificările împărţirii în comune şi în landsting comune" . Dar nici în această lege noţiunea de „teritoriu" nu se întrebuinţează .

Spre deosebire de Suedia, regimul intern al teritoriului este reglementat amănunţit în legislaţia Franţei şi a statelor francofone. Totodată, dacă în conformitate cu art.1 al Constituţiei Republicii Franceze din 1958 Republica şi popoarele teritoriilor de peste mări, care, prin actul de autodetrminare liberă au adoptat această constituţie, instituiau comunitatea, bazată pe egalitate şi solidaritatea popoarelor ce intră în componenţa ei, atunci , art. 2 al. constituţiei confirma că Franţa este Republică indivizibilă, laică, democratică şi socială. Odata cu anularea dispoziţiilor privind Comunitatea prin Legea constituţională din 4 august 1995 şi cu trecerea al. 1 art.2 în locul art.1, aceasta prevedere este şi mai bine reliefată, manifestând grijă faţă de apărarea integrităţii teritoriale a statului. (art.16), Constituţia întăreşte statutul colectivelor teritoriale (comp. XII) , la care atribuie şi teritoriile de peste mări, reglementează chestiunile legate de existenţa Comunităţii (comp. XIII).

Imitând Franţa, Constituţia algeriană din 1976 a stabilit comunele şi vilayatele în calitate de colective teritoriale (art.36). Codul comunelor din 1967 şi Codul vilayatelor din 1969 cu previziunile şi completările ulterioare, au pus la bază mecanismului de reglementare a chestiunilor privind reampărţirea teritoriului în cadrul statului. Modificarea garanţiilor teritoriale ale comunelor constând în separarea unei părţi a teritoriului unei comune pentru alipirea ei la altă comună se face în baza legii. Totodată, dacă comuna, sau o parte a teritoriului ei se alipeşte la o altă comună, atunci acesteia din urmă i se transmite întreaga totalitate de drepturi şi obligaţii ale comunei alipite. E semnificativ faptul că, dacă se separă una sau câteva părţi de teritoriu al anumitor comune, atunci fiecare din ele îşi restabileşte drepturile sale şi îşi asumă obligaţiile ce îi revin (art. 3,5,6, Codului comunelor) .

Şi mai remarcabil sunt chestiunile privind stabilirea modului de aplicare a articolelor sus-menţionate şi soluţionarea litigiilor dintre comune referitor la limitele teritoriului legea le-a trecut la împuternicirile ministrului afacerilor interne (art. 8 al Codului Comunelor) .

A cere instituţiilor intercomunale, se propune a arăta să se facă în graniţele teritoriale cele mai favorabile pentru realizarea obiectivelor ce stau în faţa unor astfel de instituţii (art.15).

Relaţiile dintre vilayate ca regiuni administrative ale statului sunt strict reglementate în Cod. Astfel, modificarea limitelor teritoriale ale vilayatului constând în separarea unei părţi din teritoriul pentru alipirea la alt vilyat se atribuie la sfera reglemetată de lege şi se realizează după ce s-a primit concluzia adunărilor populare interesate (art. 4 Codul vilayatelor). Dacă modificările teritoriale efectuate în temeiul art. 4 al Codului Vilayatelor au ca rezultat alipirea la vilayat a unui teritoriu pe care trăieşte mai mult ca o zecime din populaţia lui, atunci nu mai târziu decât peste trei luni se emite un decret privind efectuarea alegerilor parţiale. Dacă modificările teritoriale nu conduc la alipirea la vilayat atunci teritoriu pe care trăieşte mai mult de o zecime din populaţia lui, prin decret se stabilesc noi condiţii de reprezentare a teritoriilor respective până la efectuarea următoarelor alegeri generale în adunarea populară a vilayayului.

Întregul volum de împuterniciri aparţine puterii centrale, ceea ce subliniază prin acordarea ministrului afacerilor interne şi ministrului finanţelor a posibilităţii de a stabili printr-o hotărâre comună drepturile şi obligaţiile vilayatelor interesate în cazul în care vilayatele se formează ca urmare a fuziunii a două sau mai multor părţi de vilayat sau de împărţirea a altui vilayat (art. 6 al Codului).

În multe ţări acţionează regulile conform cărora orice modificare teritorială trebuie să treacă procedura parlamentară. Inclusiv şi cea de creştere a teritoriului. Deoarece sporirea teritoriului, cu toată pozitivitatea ei, poate avea şi consecinţe negative: necesitatea unor injecţii financiare, schimbarea componentei lui naţionale şi demografice, contradicţii sociale, flux de persoane strămutate etc.

In România, există autori care „consideră organizarea administrativ-teritorială o delimitare a teritoriului şi populaţiei în unităţi administrative, alţii o consideră ca delimitare a teritoriului în unităţi administrative" (Muraru, Tănăsescu, 2001: 379) astfel este necesar obligatoriu să se ţină cont de: teritoriu şi populaţie, astfel încât prin împărţirea teritorilui în unităţi administrative să fie efectuată doar delimitarea administrativă, întrucât populaţia reprezintă factorul mobil. Autorul Muraru I. (2001: 382) considera că „delimitarea teritoriului unui stat în unităţi administrativ-teritoriale" este „delimitare în scopul realizării unitare a puterii".

Constituţia României prevede în art. 3 că teritoriul este organizat sub aspect adminstrativ în comune, oraşe şi judeţe, iar unele oraşe sunt declarate municipii.

Baza metodologică şi teoretico-stiinţifică a studiului

Baza teoretică şi metodologică de cercetare a constituit-o abordarea sistemica în cadrul analizei problemelor privind statul unitar cât şi interconexiunea cu elemente istorice şi juridice. Aplicarea metodelor de cercetare, comparativ-juridică, concret-istorică şi axiologică, a condus la utilizarea simultană a: elementelor de istorie, a teoriei statului şi dreptului, a dreptului constituţional, administrativ şi dreptului internaţional.

Abordarea acestor metode sus menţionate expuse în studiu, au ca scop concordanţa acestora din punct de vedere teoretic şi practic, rezultând importanţa statului unitar.

Concluzii

În conluzie, că în acest studiu, prezentam încadrarea României ca stat unitar sub diverse aspecte reprezentând teritoriul, populaţia şi statul prin reprezentatul acestuia: puterea de stat.

Pentru o corectă încadrare isctorică s-a prezentat o reprospectivă a formării statului unitar Român, opiniile unor reprezentanţi de seamă ai unirii, cum ar fi Nicolae Bălcescu, Mihail Kogălniceanu.

Din punct de vedere juridic s-a urmărit veridicitatea legală a implementării de-a lungul secolelor a noţiunii de stat unitar în ţări ca : Marea Britanie, Franţa, Italia, Algeria, Iran, Republica Moldova etc. Toate acestea exprimând că implementarea, dezvoltarea şi menţinerea în România a *statului unitar*, constituie un element esenţial al statului.

Sunt prezentate noţiuni şi elemente comune, privind clarificarea roului factorului teritorial prin realizarea funcţiilor interne ale statului. Abordarea este aceea de analiză a structurii de stat unitară în viziunea unor jurişti ca: Muraru I., Ciobanu D., Guceac I., Popa V., Creangă I., dar şi prin exemple normative ce se regăsesc în constituţiile mai multor state unitare.

Concluzionăm că făurirea statului naţional unitar român este expresia voinţei întregului popor român care a permis formarea unui nou cadru teritorial, coeziune a poporului român prin afirmarea naţiunii

române, cât şi constituirea cadrului adecvat începând cu instituirea unui nou regim constituţional-democratic având în vedere Constituţia de la 1923 care consfinţea noile realităţi istorice.

References

Barbu B. Berceanu. (1999) *Cetăţenia – Monografie Juridică*, însoţită de un Repertoriu cronologic al legislaţiei româneşti privind cetăţenia, drepturile cetăţeneşti şi drepturile omului, Bucuresti: Editura All Beck.

Balcescu, N. (1940) Editie critica adnotata de G.Zane, in *Opere*. tomul I, partea 2, Bucuresti.

Bugnariu, T. (1953). *Studii si referate despre Nicolae Balcescu*, vol. I, Bucuresti.

Ciobanu, D., Duculescu, V. (1993) *Drept Constituţional Român*, Bucuresti: Editura Hyperion.

Creangă, I., Popa, V. (2005) *Reintegrarea Moldovei. Soluţii şi modele*, Chişinau: Editura TISH, F.E.-P.,Tipogr. Centrala.

Guceac, I. (2001) *Curs elementar de drept constituţional*. Vol. I. Chişinau: Editura Reclama.

Kogălniceanu, M. (1844) *Foaie pentru minte, inima si literatura*: Cuvănt pentru deschiderea cursului de istorie naţională în Academia Mihaileana, rostit în 24 nov. 1843, VII, nr. 11.

Muraru I., Tănăsescu S. (2001) *Drept Constituţional şi Instituţii politice*. Editia a IX-a revăzută şi completată, Bucuresti: Editura Lumina Lex.

Acte Normative

Actul de unire a Marii Britanii cu Scoţia din 1707

Constituţia Algeriei din 1976

Constituţia Federaţiei Ruse din 1993

Constituţia Franţei din 1958

Constituţia Iranului din 1979

Constituţia Italiei din 1948

Constituţia Republicii Moldova adoptată la 29 iulie 1994. Pagina oficială a Preşedintelui Republicii Moldova http://www.presedinte.md/const.php (citatat 26.02.2007).

Constituţia României modificată prin Legea de revizuire a Constituţiei României nr. 429/2003, publicată în Monitorul Oficial cu nr. 767 din data de 31 octombrie 2003. htpp://www Documents and Settings\USER\Sintact\Legislatie (citat 07.08.2009).

Hotararea CSSDT -ASM cu privire la semnificatia datei de 28 iunie 1940 din data de 07.07.2010 http://www.asm.md (citat 20.07.2010)

Legea Riksdag la 27 februarie 1974, Suedia

Date despre Autor

LAMEŞ DANIELA - Data naşterii 24.07.196**;** Adresa str. Mugurului nr.92, Constanţa.

STUDII Prezent – 2006 competitor – Academia de Ştiinţe a Moldovei, Institutul de „Istorie, Stat şi Drept"specialitatea – Drept public(constituţional); 2005 – 2004 studii postuniversitare „Universitatea Maritimă Constanţa"; 2003 – Diploma de licenţă, Universitatea „Ovidius" Constanţa , Facultatea de drept, proflul Ştiinţe Juridice, specializarea Drept; 1987 – Diploma de bacalaureat, Liceul „Pedagogic" Constanţa.

ACTIVITATE PROFESIONALĂ - Prezent – 2005 Şef Serviciul Imobile din cadrul Regiei Autonome de Administrare a Domeniului Public şi Privat Constanţa; 2005 -2004 Consilier Juridic - Regia Autonomă de Administrare a Domeniului Public şi Privat Constanţa

The Tipology of Characters in Early Romanian Novel on the theme of Suburb

[Tipologia Personajelor din Romanele Româneşti de Început pe Tema Periferiei]

Ph.D. Candidate Daniel LUCA[1]

Abstract

The suburbia emerges as an outcome of the city's growth and is usually populated by many and various people and it became the novelists' concern as far back as the Romanticism. Our study aims to highlight the characters' typology as presented in the early Romanian novels, written between 1830-1918. Most of these novels are popular ones, with sensational structure, and, consequently, particular characters, such as: the hero, the monster, the victim.

Keywords:

suburbs, peripheral, novel, character

[1] Ph.D. Candidate Daniel LUCA, Faculty of Letters and Art within „Lucian Blaga" University from Sibiu, E-mail: danycafr1970@gmail.com.

Introducere

Romanul românesc pe tema periferiei apare ca o consecinţă a orientării scriitorilor români spre citadin, orientare manifestată încă din perioada romantismului.

Era firesc să se întâmple aşa, ca urmare a aglomerării urbane care a început să ia amploare în epoca sfârşitului de secol XIX şi început de secol XX, şi datorită modificării structurii sociale, dată de apariţia unor clase ori „pături" noi.

Majoritatea acestor cărţi sunt romane populare, de factură senzaţională, care cultivă insolitul, pe o schemă oarecum fixă, cu întâmplări oarecum previzibile, „salvate" aproape exclusiv tocmai de către aceste personaje.

Atenţia noastră se va îndrepta în acest studiu asupra umanităţii acestor romane de început, spre a revela tipologia personajelor întâlnite aici. În general, din punctul de vedere al structurii personajelor, ele nu se îndepărtează foarte mult de schema de început a speciei romaneşti, în sensul polarizării sale: personaje pozitive şi personaje negative, la modul absolut. Este de remarcat că, din punct de vedere estetic, cel mai bine realizate sunt cele din urmă.

Pentru a păstra parfumul epocii, nu am intervenit în text spre a-l conforma standardelor ortografice actuale.

Lucrările de referinţă de la care pleacă acest studiu sunt: Ana Selejan, *Romantismul românesc* (2004), Nicolae Manolescu, *Istoria critică a literaturii române. 5 secole de literatură* (2008), Marian Barbu, *Romanul de mistere în literatura română* (1981), Ioana Drăgan, *Romanul popular în România. Literar şi paraliterar* (2001), G. Călinescu, *Istoria literaturii române de la origini până în prezent* (2003), I. Negoiţescu, *Istoria literaturii române,* vol. I, 1800-1945 (1991), iar sursele primare: *Hoţii şi Hagiul* (1853) de Alexandru Pelimon, *Manoil* (1855) de Dimitrie Bolintinean; *Mistere din Bucureşti* (1862, în două volume) de Ioan M. Bujoreanu, *Misterele Bucureştilor* (vol. I, 1862; vol. II, 1863; vol. III, 1864) de G. Baronzi, *Don Juanii Bucureştilor* (1875), de N.D. Popescu, *Miţa* (1889), roman neterminat, de Carmelo P., *Tâlharul Fulger* (1892) de Ilie Ighel, *Salvată!* (1914) de Cormană şi *Tinereţea Casandrei* (1914) de Vasile Demetrius.

Metode

Metodele utilizate sunt: sinteza - prin identificarea tipologiei specifice (eroul, victima şi monstrul) din romanele româneşti de început pe tema periferiei - şi comparaţia, spre a evidenţia modul particular în care este reliefată aceasta în romanele enumerate mai sus.

Tipologii specifice romanelor româneşti de început pe tema periferiei

Tema periferiei este bogată, izvorâtă din însăşi esenţa romantismului, care apare ca o reacţie la clasicismul prea aristocratic, prea încorsetat în reguli şi interdicţii. Este, de asemenea, extrem de generoasă, nu numai din punct de vedere al temelor (oricum, foarte noi, să o recunoaştem, în perimetrul literaturii române), cât, mai ales, din acela...stilistic. Romanul marginaliilor citadine româneşti, cu toate că numără puţine izbânzi reale, este un veritabil şi, în acelaşi timp, foarte bun...poligon. De altfel, în această perioadă, aşa cum notează I. Negoiţescu (1991: 34), mediul tratat «îl constituie fie viaţa de la ţară a moşierimii, cu anexa - ei, lumea rurală, fie mai frământata societate bucureşteană, în care începeau să se amestece o burghezie grăbită să se afirme şi o aristocraţie mai mult sau mai puţin precară». Astfel, obiectul cercetării noastre este mediul citadin, un mediu care nu este departe totuşi de mediul rural. Să nu uităm, în literatura română romanul începe relativ târziu, cu cel puţin câteva sute de ani în urma Europei, dacă nu cumva chiar o jumătate de veac. Astfel că, deşi din punctul de vedere al istoriei literare izbânzile nu sunt mari, şi nu sunt numeroase, ele pregătesc, indubitabil, terenul pentru momentul de glorie al prozei româneşti, şi anume perioada interbelică.

Aşadar, tema periferiei pătrunde în literatura română în perioada romantismului, iar proza care se opreşte asupra lumii de la marginile oraşului aparţine romantismului Biedermaier. Acesta, conform Anei Selejan (2004: 57), «s-a concretizat într-o proză cu conţinuturi mai variate, ca: proza de mister, melodrama, tragicomedia, proza de moravuri etc., care explorau universuri cunoscute autorului: socialul, cotidianul, universul personal».

În România anilor 1840 încep să apară romane străine, care prezintă publicului românesc mai degrabă o realitate dorită, visată, sperată.

Majoritatea acestor cărţi sunt în limba franceză, unele simple traduceri, motiv pentru care Mihail Kogălniceanu cerea cât mai multe cărţi scrise în limba română. Însă, înflorirea romanului se produce, în primul rând, aşa cum afirmă Nicolae Manolescu (2008: 341), datorită pierderii «controlului de către generaţia care făcuse revoluţia, ai cărei lideri se află în exil iar generaţia postpaşoptistă se face purtătoarea noului gust literar». Şi, pe de altă parte, se crease şi un public pentru acest gen de literatură, prin contactul masiv cu literatura franceză, abonamente la edituri, reviste etc. Pentru că din punctul de vedere al sociologiei literaturii, gustul literar se face cu un anumit public, căruia i se adresează. Cu alte cuvinte, din Occident, odată cu suflul livresc, cultural şi intelectual, va intra şi gustul mai puţin subţire pentru acest roman: de mistere, de aventuri etc. (popular), ale cărui caracteristici sunt foarte bine surprinse de George Călinescu (2003: 338): «exaltarea „poporului", pretenţia de reformă socială, realismul grotesc şi tipologia antitetică», iar Marian Barbu (1981: 121) completează, scriind despre „falsele mistere": «au toate particularităţile structurilor degradate, venite după romanul de mistere, adică: aventură, neprevăzut, violenţă, moralizare ieftină, dubioasă, patos verbal necontrolat, exaltarea eroilor ş.a». De asemenea, Ioana Drăgan realizează o clasificare a subtipurilor romanului popular: « a) romanul „Eroului prin excelenţă"; b) romanul „haiducului"; c) romanul „femeii"; d) romanul „misterului"; e) romanul „criminalului"; f) romanul „personajului istoric"» (2001: 131). În consecinţă, afirmaţiile lui George Călinescu, ale lui Marian Barbu şi ale Ioanei Drăgan permit o nouă structură tematică a romanelor care fac obiectul studiului nostru: *Manoil* de Dimitrie Bolintineanu aparţine romanului sentimental (şi epistolar), chiar dacă în cuprinsul său se pot întâlni şi elemente de senzaţional (răsturnări de situaţie, dueluri etc.), iar celelalte romane celui popular: *Mistere din Bucureşti* de Ioan M. Bujoreanu şi *Misterele Bucureştilor* de G. Baronzi – romanul misterului; *Miţa* de Carmelo P. şi *Don Juanii Bucureştilor* de N. D. Popescu – romanul femeii; *Hoţii şi Hagiul* de Al. Pelimon şi *Tâlharul Fulger* de Ilie Ighel - romanul criminalului. Romanele *Salvată!* de Cormană şi *Tinereţea Casandrei* de Vasile Demetrius sunt romane sociale, punându-se accent pe condiţia femeii în lumea mahalalei.

Tipologia propusă de Ioana Drăgan (2001: 62) are la bază centrarea intenţiilor narative în aria personajului, a „Eroului", centrul întregii intrigi. Totuşi, încadrarea într-unul din tipuri nu poate fi foarte strictă în ceea ce priveşte romanul popular. Autoarea relevă trei tipologii

ale personajului: «**Eroul** (...), Justiţiarul prin excelenţă, care împarte dreptatea în lume, fiind singurul menit să departajeze între Bine şi Rău, să-i pedepsească pe cei vinovaţi şi să-i răsplătească exemplar pe cei inocenţi. **Victima** este nevinovata persecutată şi asuprită. **Monstrul,** criminalul, opresorul. Împreună alcătuiesc o tripletă mitologică, arhetipală, în funcţie de care se pune în mişcare întreg mecanismul epic.» Cu mici deosebiri de nuanţă, aceste tipologii se regăsesc în aceste romane. Şi, cu diferenţe. Iarăşi, minime, cel mai bine realizate sunt ultimele două, **eroul** fiind adesea doar o contrapondere, o voce (slabă) auctorială, un *porte-parole* al ideologiei literare a autorului, care înclină mai degrabă înspre ideile de moralitate, fraternitate etc., decât spre ideea de „capitalism sălbatic", spre care se va îndrepta, şchiopătând şi nostalgic, societatea românească.

Prosopopeea (descrierea însuşirilor fizice ale) personajelor scoate în evidenţă caracterul acestora. Fiind personaje liniare, fie bune, fie rele, firile lor sunt în concordanţă cu însuşirile fizice, ceea ce duce la descrieri convenţionale. Chiar şi onomastica personajelor este definitorie pentru personajul care-l poartă (Lefterica – săracie lucie, Fulger – născut pe furtună, iute, aprig; Fluturescu – care zboară „din floare în floare" etc.). Suntem în ton cu *perioada copilăriei literaturii româneşti*, vizibilă şi în teatrul românesc de la începuturi, când numele personajelor este definitoriu, decisiv, pentru întreaga lor manifestare şi evoluţie.

Eroul. Gheorghe Vasiliu, îndrăgostit de Miţa, încearcă să dea de urma ei şi suntem convinşi că ar fi reuşit, dacă romanul ar fi fost terminat: „la început am avut un capriciu, acum însă acest capriciu s'a preschimbat într'o pasiune adâncă ce m'a făcut indiferent la tote (...) voesc a o avea pentru toată viaţa căci numai atunci voi putea trăi fericit" (Carmelo,1889a: 34); Costache, un tânăr orfan (o altă caracteristică a romanului popular), află că este de fapt fiul negustorului balcanic (răsturnare de situaţie) şi, îndrăgostit de Lefterica, o salvează prin căsătorie; în romanul *Manoil* de D. Bolintineanu*,* eroul e de fapt eroină: Zoe, care prin puterea iubirii îl scoate pe Manoil din mocirla în care se scălda; Danibal, care în încercarea de a o salva pe Telma din mâinile maiorului Orosin, moare ucis în duel (în prima variantă a romanului *Misterele Bucureştilor* de G. Baronzi), ori se va căsători cu ea (în a doua variantă); domnul Nodreanu, soţul Virginiei, care a aflat de fuga soţiei sale şi pleacă în urmărirea ei, dar cade răpus mişeleşte de Negreanu (Bujoreanu, 1984); fratele Elizei, care îl provoacă la duel pe Grigore Dăngescu şi îl ucide, dar nu mai înainte ca acesta să-i curme viaţa sfătuitorului său, Găleţescu (Bujoreanu, 1984); Alexandru Dăngescu, care

învinge aproape toate piedicile în încercarea disperată de a-şi uni destinul cu Maria Sălcianu, mai puţin una: otrava lui Neagu (Bujoreanu, 1984); Florea, reprezentant al lumii satului, chelner, care o ia pe Lina de nevastă, lăsând la o parte trecutul acesteia (Cormană, 1914); Neagu, mai degrabă un antierou: «stomacul şi mintea trăiau în el, într-o înţelegere desăvârşită, într-o contopire de plăceri ca în noaptea nunţii» (Demetrius, 1967: 69): incapabil de a recunoaşte copilul Casandrei ori de a se căsători în acte cu Casandra, sfârşeşte ros de cancer la stomac, lăsându-şi mama şi pe Casandra fără nici un venit.

Eroul este, limpede, un romantic incurabil, care iubeşte monstruos, simte teribil şi se lasă purtat de sentimente, în pofida oricăror evidenţe şi sinuozităţi sociale.

Monstrul. Andrei Albulescu, descris convenţional, prin reliefarea aspectului fizic: «natura îl înzestrase cu o frumuseţe de bărbat remarcabilă, iar uniforma făcea mai vădite contururile corpului său bine făcut» (Carmelo P., 1889c: 81), de care este conştient şi ştie să îl pună în valoare, victima lui fiind Miţa; Alexandru Fluturescu, cel care intră în viaţa Jujucăi, este şi el descris prin raportare la port şi la înfăţişarea-i angelică: «îmbrăcămintea era aleasă şi elegantă pre cum şi menţinerea lui era mândră şi trufaşe (...) de şi trecusse peste allu 31-lea annu, totuşi pieliţa-i rosalbă şi diafană se armonia într'unu modu răpitoru cu părulu, sprăncenele, ochii, şi mustăţile lui celle lungi şi bine fasonate care întreceau în obscuritate negreaţa obenului» (Popescu, 1875: 1); Hagi G., negustor, a cărui acută nevoie de bani îl determină să sacrifice fericirea propriei fiice, căutându-i un soţ bogat: «unul singur era prinţipul şi morala sa: bani, bani şi iar bani» (Pelimon, 1962: 62). Un alt monstru din acelaşi roman este Stângu, căpetenia „pungaşilor": «aerul, talia şi expresia ochilor săi însemna un om foarte întreprinzător la toate şi plin de curagiu. Vorbele lui tot a mare, lăudăros peste măsură, şi câte le zicea, cele mai multe minciuni. Armat mai totdauna cu un cuţit ce-l purta la piciorul stâng. Foarte ipocrit (...) însemnat precum e omul de care trebuie să fugi... şi stângaci în apucăturile sale, din care motiv s-a şi numit Stângu hoţul» (Pelimon, 1962: 58); se poate spune că monstru este şi Mărioara (ajunsă prostituată în a doua parte a romanului *Manoil* de D. Bolintineanu, poreclită „Nebiruita"), care prin uşurătatea ei îl împinge pe Manoil spre pierzanie; maiorul Orosin (G. Baronzi, 1962): în dorinţa sa de a smulge dovezile pe care le deţine Antistela Silvani, văduva colonelului Oros Silvani pe care l-a ucis, este capabil de toate infamiile, chiar şi de crimă. Îi urmăreşte şi pe copiii

acesteia, Amlet şi Telma; Fulger, născut pe furtună în timp ce mama sa era leşinată, de o cruzime feroce dar care, în cele din urmă, căit, se va călugări: «Cam de vreo 25 de ani, chipeş, cu pielea albă, ochii mari şi negri, mânele mici (...). Era iute ca un fulger Vintilă. Sângele fierbea în el, clocotea ca lava într-un vulcan. Ochii lui era mici, negri şi focoşi. (...) Foarte deştept, se lustrui aşa că nici nu ai fi putut crede că el e un biet rob» (Ighel, 1892); Neagu Bolboacă, ţigan cu carte, purtând numele de Negreanu, o convinge pe Virginia, soţia lui Nodreanu, să fugă cu el la Braşov şi să se căsătorească; singurul său scop era să pună mâna pe zestrea acesteia (Bujoreanu, 1984); Găleţescu o seduce pe doamna Bruneasca şi o stoarce de bani, iar pe fiica acesteia o împinge în braţele lui Grigore Dăngescu; Eliza a rămas gravidă iar mijlocirile lui Găleţescu o împing la moarte, în urma unui raclaj nereuşit (Bujoreanu, 1984); acelaşi Neagu Bolboacă, ajuns în slujba bătrânului Dăngescu, şi moaşa Sultana. Despre acest cuplu Nicolae Manolescu (2008: 347) afirmă: «Neagu lucrează mână în mână cu moaşa Sultana, formând un cuplu de nemernici asemeni celui dintre Învăţător şi Cucuvaie din romanul lui Sue»; într-adevăr, acest cuplu acţionează pentru a împlini poftele sexuale ale bătrânului Dăngescu (Bujoreanu, 1984); Petru Bărdan, care o seduce pe Lina Marincu şi o părăseşte, dar nu înainte de a-i lăsa o sumă de bani (Cormană, 1914); subcomisarul Manole, care o lasă gravidă pe Casandra, iar avansarea sa vine tocmai la timp pentru a întrerupe relaţia lor. Deşi schematic, acest tip de personaj este mai „colorat", mai pitoresc, mai real, ca să ne exprimăm astfel. Şi aceasta din două motive: pentru că rădăcinile sale se regăsesc în romanul cavaleresc şi romantic european, pe de o parte, iar pe de altă parte pentru că astfel de personaje au o legătură mult mai strânsă cu realităţile româneşti ale vremii.

Victima este fecioară, femeie măritată ori văduvă. Ca o excepţie, există şi un bărbat victimă: Manoil (Bolintineanu, 1971), dezamăgit în dragostea pentru Mărioara, îşi găseşte alinarea în braţele viciului; afirmaţia lui D. Păcurariu (1969:118) este adevărată: «schimbările caracterului acestuia se petrec brusc, fără o motivare psihologică şi fără a se schiţa măcar procesul schimbării, încât personajul apare schematic în evoluţia lui: la începutul romanului întrunind doar calităţi la superlativ, pe la mijloc total viciat, şi la sfârşit din nou un personaj pozitiv, de o perfecţiune angelică», motiv pentru care considerăm că evoluţia sa este tot liniară pe axa „bine-rău" (bine-rău-bine), fiind reliefate pe rând faţetele sale. Singurele victime care nu cunosc o evoluţie liniară sunt Lina Marincu şi

Casandra. Acestea îşi înfrîng temerile, luptă cu propriul destin şi izbutesc să se salveze.

Fecioara: Miţa, înşelată de Andrei Albulescu, reuşeşte totuşi să fugă din calea ce ducea la prostituţie: «o femee care împinsă odată şi gată a coborî treptele ce aduc la infamie, ştiuse a se opri la timp» (Carmelo, 1889b: 50); Lefterica (nume predestinat) este pe cale să devină o victimă a propriului tată, care o vede drept un mijloc rapid de înavuţire: «un înger; plină de graţii şi cu un spirit foarte rar» (Pelimon, 1962: 52). Telma este victima persecuţiilor de tot felul ale maiorului Orosin, fiind chiar răpită (Baronzi, 1962); Maria Sălcianu, îndrăgostită de Alexandru Dăngescu, victima bătrânului Dăngescu, care îi acuză tatăl de omor, apoi o violează în încercarea disperată de a sfărâma legătura dintre fiul său şi ea, dar cei care acţionează din umbră sunt Neagu şi Sultana - acelaşi portret convenţional, menit să apropie cititorul de personaj: «o talie destul de fină pentru vârsta de şasesprezece ani. Un păr des, castaniu era aşezat cu multă graţie pe un cap potrivit; o frunte curată şi albă lăsa să se vază nişte sprincene negre îmbinate, aşezate deasupra a doi ochi mari, albaştri, a căror căutătură era espresia fidelă a tot ce este mai tandru, mai dulce şi mai viu» (Bujoreanu, 1984: 124). Lina Marincu fuge de acasă de teama tatălui vitreg şi e sedusă de Petru Bărdan, care apoi o părăseşte. O fire voluntară, care nu se pleacă în faţa greutăţilor, chiar dacă suferă: «nu mai avea suflet în ea. Toată lumea o condamna şi pentru ce? Pentru că în naivitatea şi sinceritatea inimei ei, îşi pierde fecioria, sub impulsul instinctului cărnei, impuls pe care nu-l mai putuse stăpâni» (Cormană, 1914: 37). Ajunge să cunoască mizeria şi luxul, dar e salvată la timp de Florea.

Femeia măritată: Jujuca: «copile frumoase, învăţate, spirituale, sentimentale, pline de ilusiuni» (Popescu, 1875: 11), angajată într-o căsătorie nefericită, devine victima lui Alexandru Fluturescu; Virginia Nodreanu, sedusă de Negreanu, îl urmează docilă, convinsă de iubirea acestuia (Bujoreanu, 1984).

Văduva: doamna Brunească, victima lui Găleţescu, care o părăseşte atunci când reuşeşte să o deposedeze de toată averea: «Brunească se felicita că a dobândit un amant la modă» (Bujoreanu, 1984: 74). Casandra, victima subcomisarului, nu se dă în lături de la aventuri, dar se linişteşte când ajunge ţiitoarea lui Neagu, iar fiica sa o lasă pe mâna unei doici; în acelaşi timp dă dovadă de duplicitate când îşi împinge mama spre o căsătorie tot fără acte cu Mihai Dudău în interesul fiicei sale. La moartea

lui Neagu părăseşte casa acestuia şi între prostituţie şi fabrică o alege pe cea din urmă (Demetrius, 1967).

Este limpede că aceste personaje sunt expresia unei lumi construite pe temelii morale temeinice, un univers patriarhal, în care bunele moravuri primează. Goana după bani este doar o temă literară, şi este hulită de aproape toate personajele. Uneori, chiar şi de către cele negative.

Rezultatele cercetării

Chiar dacă nu toate romanele studiate sunt romane populare, tipologiile specifice acestuia se regăsesc aici, ca o consecinţă firească a lipsei de cultură romanescă a literaturii române: eroul, monstrul, victima.

Personajele, cu rare excepţii, au o evoluţie liniară, previzibilă, fiind construite pe axa bine-rău, nuanţele de gri lipsind aproape cu desăvârşire.

Pe de altă parte, descrierea personajelor este convenţională, înfăţişarea exterioară şi chiar onomastica acestora le dezvăluie caracterul.

Un mare merit al acestor romane este dezvăluit din perspectivă istorică, întrucât deşi abia schiţate, trăsăturile acestor personaje se vor regăsi în eroii romanelor de mai târziu, aşa cum observă I. Negoiţescu: «Apar şi conturele lui Dinu Păturică, schiţate de eroul lui I.M. Bujoreanu din Mistere din Bucureşti (1862), Neagu Bulboacă (mai puţin concis şi mai puţin liniar decât personajul lui Filimon)m sau Ion Creştinat din Misterele Bucureştilor (1862-1864) de George Baronzi (...), ce trece chiar spre Tănase Scatiu» (1991: 34).

Concluzii

În acest studiu am evidenţiat cele trei tipuri de personaje specifice romanelor populare care se regăsesc şi în romanele româneşti de început pe tema periferiei: eroul, monstrul, victima.

Chiar dacă în această epocă personajele sunt abia schiţate, descrise convenţional, prin aceasta scriitorii au reuşit să atragă simpatia ori antipatia cititorului faţă de diferitele tipuri de personaje.

Ori acesta este meritul major al acestor romane: au cultivat gustul pentru lectură al naţiunii şi s-au aşezat la fundamentul creaţiei romaneşti de mai târziu.

De la o viziune simplistă şi îngăduită a structurii de om al mahalalei, se va ajunge mai târziu la o complicată şi complexă modificare a statului său social, o conştientizare a locului său în societate. Responsabilizarea statutului său social îl obligă să lupte pentru a ieşi din această sferă, de unde vor apare personaje cu conflicte interioare puternice prinse în originea lor, cea de om al periferiei, cât şi în aspiraţia de om al oraşului.

References

Barbu, M. (1981) *Romanul de mistere în literatura română*, Craiova: Editura Scrisul Românesc.

Baronzi, G. (1962) Misterele Bucureştilor, in Cazimir, Ştefan (coord.) *Pionierii romanului românesc,* Bucureşti: Editura Pentru Literatură, 299-331.

Bolintineanu, D. (1971) *Manoil. Elena*, Bucureşti: Biblioteca Eminescu.

Bujoreanu, I. M. (1984) *Mistere din Bucureşti*, Bucureşti: Editura Minerva.

Călinescu, G. (2003) *Istoria literaturii române de la origini până în prezent*, Bucureşti: Editura Semne, ediţie facsimil.

Carmelo, P. (1889a) Miţa, in *Minerva*, Year I. No 3 1889; 33-34.

Carmelo, P. (1889b) Miţa, in *Minerva*, Year I. No 4 1889; 49-51.

Carmelo, P. (1889c) Miţa, in *Minerva*, Year I. No 6 1889; 81-83.

Cormană, (1914) *Salvată!*, Bucureşti: Minerva, Institutul de Arte Grafice şi Editură.

Demetrius, V. (1967) Tinereţea Casandrei, in Demetrius, V., *Scrieri alese*, vol. II, Bucureşti: Editura pentru Literatură.

Drăgan, I. (2001) *Romanul popular în România. Literar şi paraliterar,* Cluj: Casa Cărţii de Ştiinţă.

Ighel, I. (1892) *Tâlharul Fulger,* Bucureşti: Editura Librăriei H. Steinberg.

Manolescu, N. (2008) *Istoria critică a literaturii române. 5 secole de literatură*, Piteşti: Editura Paralela 45.

Negoiţescu, I. (1991) *Istoria literaturii române*, vol. I, 1800-1945, Bucureşti: Editura Minerva.

Păcurariu, D. (1969) *D. Bolintineanu*. Bucureşti: Editura Tineretului.

Pelimon, Al. (1962) Hoţii şi Hagiul, in Cazimir, Ştefan (coord.) *Pionierii romanului românesc,* Bucureşti: Editura Pentru Literatură, 51-63.

Popescu, N. D. (1875) Don Juanii Bucureştilor, in Calendarulu Distracţiilor Amusante pe Annul de la Christu 1875, 1-61.

Selejan, A. (2004) *Romantismul românesc*, Sibiu: Editura Universităţii „Lucian Blaga".

Date despre Autor:

Daniel LUCA

Născut în 22.10 1970 la Timişoara, doctorand la Facultatea de Litere şi Arte a Universităţii «Lucian Blaga» Sibiu, absolvent al cursului postuniversitar de «Biblioteconomie şi ştiinţa informării» organizat de Facultatea de Litere a Universităţii din Bucureşti - 2002 şi al Facultăţii de Drept a Universităţii Europene «I.C. Drăgan» Lugoj - 1998. De asemenea, între anii 1985-1989 am urmat cursurile Liceului de Filologie-Istorie din Timişoara (în prezent – Colegiul Naţional Bănăţean).

Doctorand, Universitatea *Lucian Blaga* din Sibiu, Facultatea de Litere şi Arte,

e-mail: danycafr1970@gmail.com

Cercetări realizate în cadrul proiectului POSDRU 7706 Creşterea rolului studiilor doctorale şi a competitivităţii doctoranzilor într-o Europă unită cofinantat din Fondul Social European prin Programul Operational Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007 - 2013.

Critic Theories: Henry James seen by Northrop Frye and David Lodge

Ph.D. Candidate Paula-Andreea ONOFREI[1]

Abstract

The present paper represents our attempt to decipher the literary ideas that Henry James, Northrop Frye and David Lodge brought in criticism, therefore our main focus is on The Art of Fiction and The Art of the Novel, both belonging to Henry James, The Anatomy of Criticism-by Northrop Frye and The Art of Fiction of David Lodge. Particular attention is going to be given to Henry James and the concepts that he introduced in narratology, we will refer to the distinct features of Modernism, the literary current which has H. James as its representative and to the way Frye and Lodge regard "The Master's" work from a critic point of view. The purpose is to familiarize the readers with the American author Henry James and to understand the complexity of his work.

Keywords:

criticism, free indirect style, stream of consciousness, central intelligence, informer, observer

[1] Ph.D. Candidate Paula-Andreea ONOFREI, Faculty of Letters within "Alexandru Ioan Cuza" University from Iaşi, Email: paulaonofrei2004@yahoo.com.

Introduction

We have chosen this topic for we are aware of the importance of the writer and critic Henry James in the context of Modernism. He was an American writer, naturalized in Great Britain, he is the one that contributed significantly to the development of this literary current, Modernism, when it was at the beginning. In criticism, he is the one that revolutionized narrative by the introduction of terms such as *central intelligence, informer (ficelle) and reflector (observer).* The aim of our paper is to underline the major points that define Henry James using the criticism of two authoritative voices such as the Canadian Northrop Frye and the British David Lodge.

Moreover, the present paper aims to answer the following questions:

- Why is Henry James representative for Modernism?
- What are the characteristics of modernist writing?
- How do Northrop Frye and David Lodge perceive his work from a critic point of view?

Modernism in Literature

According to Henry James, ”art grows due to discussions, experiments, curiosity, it evolves after various attempts, due to the exchange of opinions and the comparison of different points of view” (James, 1963: 392). His novels are the living proof that they encapsulate all the ingredients above, therefore, his works should be regarded from the perspective of Henry James' major contribution to the development of the novel. Not only is he one of the first theoreticians of this literary genre, but also the creator of what is called ”modern psychological novel”. Actually, James had very few items of previous knowledge about modern novels, consequently he was the designer of his own theory and he approached this topic integrating the tools of his own writing, using his own experience of modernist writer. In fact, in 1906, towards the end of his career as a novelist, James started the extremely difficult labour of gathering all the materials for the complete edition of his works (*The New York Edition*) –this activity was to last until 1909; in the *Prefaces* written on this particular occasion, he reflected on the aesthetic value of the novel, especially on the technique of writing novels and on the solving process

of narrative problems which may or may not find their answer in his own creation.

Written after his novels, the *Prefaces* are recognized as theoretical studies and, for a long time, they have been considered the supreme critical authority regarding James's works. In time, this status has changed ever since literary criticism focused on James's work itself, carefully examining secondary proofs and trying to interpret them wisely and more objectively. Even if we do not agree with R. F. Leavis that the *Prefaces* can be misleading and can take us to errors in meaning, what is certain today is that the work of Henry James interpreted according to his own aesthetic and moral judgement is being questioned more and more (Leavis, 1962: 171-5). The *Prefaces* continue to have their own importance, because they are the basis for a "poetics" of the novel and we support this point of view, without falling into intentional fallacy.

James's remarks concerning the effects obtained by the use of narrative techniques will later be developed in what we call *point of view*. In *Routledge Encyclopedia of Narrative Theory,* Gerald Prince underlines that:

"Few narrative features have been discussed as extensively as point of view –the physical, psychological, and ideological position in terms of which narrated situations and events are presented, the perspective through which they are filtered –and few have been associated with as rich a terminology (from central intelligence, vision and focalization to filter and slant).

There is general agreement that the filtering or perceiving identity, the holder of point of view, the focalizer can be situated in the diegesis or out of it. In the former case, akin to Chatman's "filter", the point of view emanates from a character (the reflector, central intelligence or central consciousness so valued by Henry James) or from some nonanthropomorphic existent (e.g. a camera)" (Herman, Manfred, Ryan, 2008: 442).

All James's experiments refer to the dramatization or the objectification of the novel; this is a complex procedure, for it does not limit itself to dialogue, but it involves the exploration of the psychic life. By refusing the role of a commentator, James succeeds in psychological analysis by the dramatization of the conscience of a character who, controlling the entire action, assimilates and processes everything. *Central intelligence*, *third person reflector*, in James' terms and *the point-of-view character*, in

current terminology, refer to this character whose judgement does not necessarily coincide with the author's.

According to James, *the central intelligence* is the character that is endowed with omniscience, knowing everything that happens in the novel. The *infomer (ficelle)* is the one that brings essential pieces of information that change the course of events, but his role is limited, being an episodic appearance. The *observer (reflector)* is the one that simply records facts and analyses them.

Features of modernist writing

To begin with, Henry James is seen differently as far as his belonging to a literary current is concerned. Some critics believe that he is premodernist, others –modernist. According to *The Oxford Companion to English Literature*, Modernism is a "literary movement, spanning the period from the last quarter of the XIX-th century in France and from 1890 in Great Britain, America and Germany, to the start of the Second World War" (Drabble, 1969: 682-3). The modernist novel is often non-chronological, with experiments in the representation of time such as sudden jumps, temporal juxtapositions or "spatialization of time".

In *20th Century Literary Criticism –A Reader*, David Lodge points out that "more than every single writer, Henry James may be said to have presided over the transformation of the Victorian novel into the modern novel, and at the same time to have laid the foundations of modern criticism" (Lodge, 1972: 43). The same idea is emphasised by Codrin Liviu Cuţitaru (2007):

"La sfîrşitul victorianismului şi debutul modernismului, americanul (naturalizat în Anglia!) Henry James are intuiţia excepţională că marile bătălii epice se vor duce, în viitor, mai curînd pe teritoriul fenomenologiei narative decît pe cel - cumva tradiţionalist - al naraţiunii propriu-zise."[2]

In a discussion with Virginia Woolf, Thomas Hardy remarked about modernist writers: "They've changed everything now...we used to think there was a beginning and a middle and an end" (Woolf, 1985: 97).

[2] "At the end of Victorianism and the beginning of Modernism, the American (naturalized in England!) Henry James has the exceptional intuition that the great epic battles will be held, more presumably, on the territory of narrative phenomenology than on the –more traditional one –of narrative itself."(Cuţitaru, Codrin Liviu, 2007:np, translation mine)

The observation of Hardy was correct, being confirmed by later critics who concluded that by the middle of 1920s, the narrative features of the Victorian and Edwardian period have been significantly challenged and reshaped. What did this change do? Actually, it affected form and structure, rather than subject. Modernist writers were concerned with subjects such as exile, the ethics of empire, the anonymity of human life, shifting gender relations and attitudes to sex. Modernist innovations are predominantly present at anglophone writers. The origins of the modernist movement "can be retraced to the turn of the century. Its beginnings might even be located more exactly: between Joseph Conrad's *The Nigger of the 'Narcissus'* (1897) and the novella he wrote two years later, *Heart of Darkness*" (Stevenson, 1998: 316-21). In *Heart of Darkness,* Marlow tells his listeners with confidence that "it is impossible to convey the life-sensation" and they should believe his words for "you see me, whom you know" (Conrad, 1995: 50). Such doubts are representative for modernist epistemological uncertainties and its scepticism of conventional realism is connected to the reliability of communicating "life sensation" or "truth" independent of its subjective construction of an individual observer. On the one hand, in Victorian writing, there were omniscient narratives – appropriate to an age when people believed in an omniscient God; on the other hand, modernist fiction mediates the perceived world through the idiosyncratic outlook of an individual perceiver. Showing admiration for what he called Conrad's use of a "responsible intervening first-person singular", Henry James also employed certain characters as "intense *perceivers*" –focalizers– to provide a "structural centre" for early twentieth-century novels such as *The Ambassadors* (James, 1914: 275; 1962: 71-85).

Instead of upholding the realist illusion, the Modernists break narrative frames or move from one level of narration to the other without warning; the works may be reflexive (about their own writing) or they may place a story inside another (a device known as *interior duplication* or *mise-en-abyme*, placing into the abyss).

Narrative techniques

Instead of plot events, there is an emphasis on character's consciousness, unconsciousness, memory and perception (after 1900, the ideas of the philosopher Henry Bergson and the psychoanalyst Sigmund Freud became important tools and points of departure for writers and

artists). Works are often oriented around a centre of consciousness and characterized by the use of such techniques as *free indirect style* and *stream of consciousness*. In *The Art of Fiction*, David Lodge attempted and succeeded in clarifying the meaning of these terms: the *stream of consciousness* was a phrase coined by William James, psychologist brother of the novelist, Henry, in *Principles of Psychology,* to characterize the continuous flow of thought and sensation in human mind (Lodge, 1992: 41-5). In *Routledge Encyclopedia of Narrative Theory,* Alan Palmer tries to decipher the meaning of the terms *stream of consciousness* and *interior monologue*, mentioning that the two narrative expressions have different origins but have now become inextricably linked. Although some definitions emphasize the random, associative, illogical and seemingly ungrammatical free flow of thought, others underline "more controlled and direct thought, non-conscious, but also conscious thought; verbal, but also non-verbal thought. Some specify cognition only, while others include various combinations of cognition, perception, sensations and emotions." (Palmer, 2008: 570-1). The same critic claims that "there is no clear consensus on the relationship between the two terms in question. Some theorists use the terms interchangeably. Others regard one as a particular type or subset of the other. Some attach different and separate meanings to each". The most common distinction is this, according to Palmer:

"Stream of consciousness describes the thought itself and/or the presentation of thought in the sort of third-person passage, (...) characteristic of Woolf and the early episodes of *Ulysses*. Interior monologue (or what Cohn (1978) terms the *autonomous monologue*) describes the long, continuous, first person passages or whole texts that contain uninterrupted, unmediated free direct thought such as "Penelope" (Molly Bloom's famous monologue in the last episode of *Ulysses)* or the first three sections of Faulkner's *The Sound and the Fury (1929).*"

Later, it was borrowed by literary critics to describe a particular kind of modern fiction which tried to imitate this process, exemplified by James Joyce, Dorothy Richardson and Virginia Woolf.

David Lodge brought viable arguments in order to support the idea that there are two main techniques for presenting consciousness in prose fiction: *interior monologue* and *free indirect style*. One the one hand, a literary work which has the fingerprint of interiour monologue has the following marks: the grammatical subject of the discourse is an "I" and we overhear the character verbalizing his/her thoughts as they occur. On the

other hand, the free indirect style is a method which renders thought as reported speech, in the III-rd person, past tense, but keeps the kind of vocabulary that is appropriate to the character and deletes some of the tags like "she thought", "she wondered", "she asked herself", that a more formal narrative style would require.

It is free indirect style that particularly characterizes Henry James's writing and it is especially the case of *The Portrait of a Lady*. The narrators are often strangely limited third-person or unreliable first-person narrators, or there are multiple, shifting narrators.

Instead of using closure and the fulfilment of reader expectations, Modernists often work towards open endings or unique forms: they utilize enigma, the ellipsis, the narrative gap and they value ambiguity and complexity. In this respect, Henry James' prose excels in the technique of the mystery, building up realities of the "mind" and less of historical "observation". Therefore, we only grasp pieces of reality, fragments, segments and we give them coherence and meaning through intuition and analysis. That is why "the only reason for the existence of a novel is that it does attempt to represent life" (James, 1951: 393).

Being preoccupied with the structure of the novel, the scope, theory, principles and techniques of literary constructions, the Canadian critic Northrop Frye encapsulated in his book, *Anatomy of Criticism* (1957), four essays having two aims: to "give my reasons for believing in such a synoptic view" and "to provide a tentative version of it which will make enough sense to convince my readers that *a view*, of the kind that I outline, is attainable" (Frye, 1957: 6).

Based on Matthew Arnold's idea of letting the mind play freely around a subject in which there has been much endeavour and little attempt at perspective, Frye believes that criticism is not only a part of a larger activity, but an essential part of it. According to Northrop Frye, "the subject-matter of literary criticism is an art and criticism is evidently of an art, too" (Frye, 1957: 3).

In *First Essay. Historical Criticism: Theory of Modes,* Chapter *"Fictional Modes: Introduction"*, Frye underlines the differences in works of fiction, caused by the different elevations of the characters in them, as it is stated in the second paragraph of Aristotle's *Poetics* (Frye, 1957: 33). When referring to James and his use of ghosts in fiction in *The Turn of the Screw*, Frye analyses systematically, pointing out that in a true myth, there can

obviously be no consistent distinction between ghosts and living beings, in romance –a ghost

"as a rule is merely one more character: he causes little surprise because his appearance is no more marvellous than many other events. In high mimetic, where we are with the order of nature, a ghost is relatively easy to introduce because the plane of experience is above our own, but when he appears he is an awful and mysterious being from what is perceptibly another world. In low mimetic fiction, ghosts have been, ever since Defoe, almost entirely confined to a separate category of "ghost stories". In ordinary low mimetic fiction, they are inadmissible, "in complaisance to the scepticism of the reader", as Fielding puts it, a scepticism which extends only to low mimetic conventions" (Frye, 1957: 50).

From this perspective, the later works of James are perceived by Frye as "ironic fiction", the ghost coming back as a fragment of a disintegrated personality. Carrying out a thorough analysis of the types of this ironic and anti-allegorical imagery, Frye identifies four categories:

1. the typical symbol of the metaphysical school of the Baroque period, the **conceit** or deliberately strained union of normally disparate things;

2. the substitute image of symbolism, part of a technique for suggesting and evoking things rather than explicitly naming them. It is characterised by the technique of avoidance applied in order not to explicitly name the specific item/object/person etc.;

3. **objective correlative**, the kind of image evoked by Eliot that sets up an inward focus of emotion in poetry and, at the same time, substitutes itself for an idea;

4. **the heraldic symbol**, which is considered by Frye closely related to objective correlative, but not identical, for it is the central emblematic image which comes most quickly to mind when we consider the term "symbol" in modern literature. The specific example that Frye offers is James's golden bowl, which refers to the implied similarity between the crack in the golden bowl, bought my his possessor from a second hand shop in order to become an object of admiration in his house, and the "crack" in the character's personality which exists and can be covered by no means. Frye brings further explanation, for the heraldic symbol "differs from the image of the formal allegory in that there is no continuous relationship between art and nature", for "the heraldic

emblematic image is in a paradoxical and ironic relation to both narrative and meaning" (Frye, 1957: 92). To bring further examples to clarify the meaning, the critic suggests that the heraldic symbol combines the qualities of Carlyle's intrinsic symbol with significance in itself and the extrinsic symbol which points quizzically to something else.

James is seen as a "mythopoetic writer" in the last period of creation, for he becomes bewilderingly complex. But this complexity is meant to reveal and not to disguise the myth. By mythopoesis, we generally understand, according to http://www.thefreedictionary.com/mythopoesis, "the creation of myth".

Frye launches a paradoxical statement: "In prose, as in verse, the writers most frequently called musical are usually the ones most remote from actual music" (Frye, 1957: 267). Referring to the author of *The Portrait of a Lady,* the critic claims that "the long sentences in the later novels of Henry James are *containing sentences*, all the qualifications and parentheses are fitted into a pattern, and as one point after another is made, there emerges not a linear process of thought but a simultaneous comprehension". The thing that is defined is turned around and explained from multiple points of view.

Regarding the characteristics of James's writing, Frye places him in the traditional sphere, together with Defoe, Fielding and Austen, while Borrow, Peacock, Emily Brönte, Melville are somehow peripheral. Based on the fact that no author can get along without ideas, Frye underlines that not "all of them have the patience to digest them in the way that James did", for the novelist shows his exuberance "by an exhaustive analysis of human relationships" (Frye, 1957: 311).

We were at the beginning intrigued by Frye's *The Archetypes of Literature* (1951), for he claims that "every organized body of knowledge can be learned progressively; and experience shows that there is something progressive about the learning of literature (...). Art, like nature, is the subject of systematic study, and has to be distinguished from the study itself, which is criticism. It is therefore impossible to 'learn literature': one learns about it in a certain way, but what one learns, transitively, is the criticism of literature" (Frye, 1972: 421). We consider that his point of view is totally justified, for what we really try to decipher is the specificity of each author, the current which she/he should be integrated in, the style, technique used etc. He strongly believes that he should acquire the methodological discipline and coherence of the

sciences in studying literature. In *The Archetypes of Literature,* he argues with various degrees of "displacement", of certain archetypes in literature in all periods and cultures. This theory of the Canadian critic was developed with cold lucidity and wit and later integrated in *The Anatomy of Criticism*.

We must take into account the fact that Frye was the object of considerable controversy, for his scornful eye on value judgement; what he did was to transfer the concept of value from the individual to the collective work, the "total order of words" –literature itself. We admit that we have rarely encountered such extended generalizations as can be found in Frye's work: "Literature imitates the total dream of man" (*Anatomy of Criticism*) or "Poetry unites total ritual, or unlimited social action, with total dream, or unlimited individual thought."

David Lodge wrote about Frye and underlined that there are a number of objections to Frye's criticism, he is considered "excessively schematic", he "neglects the historical, particular, verbally unique aspects of literary artefacts" and "archetypal criticism, so far from being scientific, is neither verifiable nor falsifiable". Frye brought viable arguments to defend himself, we could not agree more with Lodge that he is "one of the most stimulating, cultured and witty of contemporary literary critics" (Lodge, 1972: 421).

Conclusions

What do Henry James, David Lodge and Northrop Frye have in common? They are some of the most authoritative names in literary criticism, James and Lodge were also writers, they are anglophones and we cannot imagine the literary scene without their contribution. Furthermore, the concepts that they introduced proved to be valid, passing the test of time, of course after being the subject of debates. Henry James is a representative writer for modernism, for he is the one that set the basis of this current starting from his own writing style and hi own critic theories. He values ambiguity, complexity, open endings as far as his novels are concerned, he uses free indirect style and he is very much interested in creating characters with a vivid psychic life. The focus is on the inner movements, not on the narrated events.We are particularly indebted to Lodge and Frye for a better understanding of the complex work of Henry James.

References

Cohn, D. (1978) *Transparent Minds: Narrative Modes for Presenting Consciousness in Fiction*, Princeton: Princeton University Press.

Conrad, J. (1995) *Heart of Darkness*, Harmondsworth, London: Penguin Books.

Drabble, M. (1969) *The Oxford Companion To English Literature*, Sixth Edition, Oxford: Oxford University Press.

Frye, N. (1957) *Anatomy of Criticism. Four Essays*, London: Penguin Books.

Frye, N. (1972) The Archetypes of Literature, in *20th Century Literary Criticism. A Reader*, edited by David Lodge, London: Longman.

Herman, D., Manfred J., Ryan M., L. (2008) *Routledge Encyclopedia of Narrative Theory,* New York.

James, H. (1963) *The Art of Fiction: The Portable Henry James,* New York: The Viking Press.

James, H. (1951) *The Art of Fiction: The Portable Henry James,* New York: The Viking Press.

James, H. (1914) *Notes on Novelists: with some Other Notes*, London: Dent.

James, H. (1962). *The Art of the Novel: Critical Prefaces,* London: Charles Scribner's Sons.

Leavis, F. R. (1962) *The Later James*, in *The Great Tradition*, Peregrine Books.

Lodge, D. (1972) *20th Century Literary Criticism. A Reader*, London: Longman.

Lodge, D. (1992) *The Art of Fiction*, Illustrated from Classic and Modern Texts, London: Penguin Books.

Palmer, A. (2008) Stream of conscious and interior monologue, in *Routledge Encyclopedia of Narrative Theory*, Edited by David Herman, Manfred Jahn and Marie-Laure Ryan, New York.

Stevenson, R. (2008) Modernist Narrative, in *Routledge Encyclopedia of Narrative Theory*, Edited by David Herman, Manfred Jahn and Marie-Laure Ryan, New York.

Woolf, V. (1985) *A Writer's Diary: Being Extracts from the Diary of Virginia Woolf*, ed. Leonard Woolf, London: Triad.

WEBOGRAPHY

Cuţitaru, C. L. Universitatea ficţională, in *România Literară*, no.34/2007, http://www.romlit.ro/universitatea_ficional, last viewed on 20.12.2010.

The Free Dictionary, Word: mythopoesis http://www.thefreedictionary.com/mythopoesis, last viewed on 07.02.2011.

About the Author

Paula-Andreea Onofrei is a PhD candidate in the IIIrd year at "Alexandru Ioan Cuza" University of Iasi, studying American Literature. She worked as an associate teacher at "Alexandru Ioan Cuza" University, at The Centre of Foreign Languages and Lifelong Learning and an assistant teacher at "George Enescu" University of Fine Arts of Iaşi. She graduated in 2008 the MA on Applied Linguistics-The Didactics of Teaching English as a Foreign Language and in 2006 –The Faculty of Letters, Section English-French at "Alexandru Ioan Cuza" University of Iaşi. She is an authorized translator and interpreter for English and French. She obtained scholarships abroad and participated in various conferences, she was and is a team member in international projects.

E-mail: paulaonofrei2004@yahoo.com

Financial Source:

The European Social Fund

Programul Operaţional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007-2013

POS DRU –Axa prioritară 1 Educaţia şi formarea profesională în sprijinul creşterii economice şi dezvoltării societăţii bazate pe cunoaştere; POS DRU –Domeniul major de intervenţie 1.5 Programe doctorale şi post-doctorale în sprijinul cercetării

Numărul de identificare a contractului: POSDRU/6/1.5/S/25

Titlul proiectului: "Dezvoltarea oportunităţilor oferite doctoranzilor pentru traiectorii flexibile în cariera de cercetare"

History and Psychohistory. Theoretical Aspects

[Istorie şi psihoistorie. Aspecte teoretice]

Ph.D. Candidate Dumitru - Cătălin ROGOJANU[1]

Abstract[2]

The study proposes to draw out the relationship between "the psychology of history" and history and the main causes for which psychohistory has been treated with suspicion by the community of foreign historians and especially by the Romanian ones.

Presenting a few methodological and epistemological differences of history and psychohistory, I have continued with evidencing the manner in which the historical and the psycho-historical report to the sources, but also at the consensus the two can reach concerning the analysis and interpretation of facts, events and historical processes, such as, the Romanian Communist torturers theme.

Keywords:

history, psychology of history (psychohistory), epistemology, methodology, sources.

[1] Ph.D. Candidate Dumitru - Cătălin ROGOJANU, Faculty of History and Philosophy within „Babeş-Bolyai" University from Cluj-Napoca, E-mail Address: rogojanucatalindumitru@yahoo.com

[2] Autorul doreşte să mulţumească pentru suportul financiar din programul co-finanţat de Programul Operaţional Sectorial pentru Dezvoltarea Resurselor Umane 2007 – 2013, Contract POSDRU 6/1.5/S/4 – „Studii Doctorale, Factor Major De Dezvoltare Al Cercetărilor Socio-Economice Şi Umaniste".

Introducere

O abordare inedită din perspectiva psihoistoriei asupra unor teme sensibile şi controversate sau superficial cercetate este necesară în peisajul istoriografic românesc, în condiţiile în care cu câteva excepţii[3], au existat puţine preocupări care să analizeze complicatul raport dintre psihologie şi istorie. Dacă în Statele Unite, în anii '50 psihoistoria a început să câştige un loc bine meritat în cadrul ştiinţelor sociale, odată cu apariţia unor lucrări importante dedicate unor personalităţi precum Martin Luther (Erikson, 1958, 2001); la noi în ţară încă se mai manifestă o atitudine circumspectă faţă de un alt tip de istorie, care „sparge" canoanele „istoriei oficiale" şi se revendică drept o „istorie intelectuală" (Izenberg, 1975), dispusă să ofere explicaţii psihologice diferitelor fapte şi evenimente petrecute în trecut.

Istorie şi psihoistorie. Coordonate metodologice şi epistemologice

Motivele pentru care „psihologia istoriei" este privită cu neâncredere de unii istorici străini şi de către majoritatea celor români se referă pe de o parte, la dificultatea înţelegerii în profunzime a diverselor teorii psihologice: freudiene, neofreudiene, jungiene, etc., iar pe de altă parte se pune problema imposibiliatăţii aplicării metodei psihanalitice a lui Freud asupra celor care nu mai trăiesc, „de a psihanaliza documente şi nu oameni" (Burke, 1999: 137). Au fost aduse critici psihoistoriei şi de către istoricii care se ocupă de cercetarea aspectelor sociale, considerând că focalizarea pe individ şi pe cauzele subconştiente care le determină

[3] Numărul lucrărilor care tratează problematica psihoistoriei în istoriografia românească este aproape inexistent, dar interesul a venit din partea unor cercetători care nu sunt istorici de formaţie, ci filologi. Aşa este şi cazul universitarului clujean Ştefan Borbély, membru al Asociaţiei Internaţionale a Psihoistoricilor (Internaţional Psychohistorians Association), cu sediul la New York şi editor al *Revistei de Psihoistorie* (*The Journal of Psychohistory)*, care a scris o serie de studii şi articole ce investighează psihoistoria în general, cât şi aplicabilitatea acestui concept la realităţile trecute sau prezente din România sau chiar asupra Holocaustului şi Gulagului. În acest sens se pot consulta studiile lui Ştefan Borbély: „A Psychohistorical Insight Into Past And Present Romania" în *New Europe College Yearbook 1996-1997,* 2000, „Dualismul motivaţional în psihoistorie**"** in *Echinox*, 1997, „Holocaust şi totalitarism comunist în textele de psihoistorie", în *Caietele Echinox*, 2007.

acţiunile, nu oferă explicaţii plauzibile, în comparaţie cu rolul pe care îl deţin factorii sociali în modelarea atitudinilor psihologice individulale.

Totodată, istoricii au contestat şi *coordonatele metodologice* ale cercetării psihoistorice şi *caracterul epistemologic* a rezultatelor pe care le poate oferi un astfel de demers ştiinţific. O amplă discuţie s-a axat asupra *cauzalităţii istorice* (Ashplant, 1988: 105-107), considerându-se că istoria propune mai mult o *explicaţie* despre trecut, concentrându-se să descopere cum s-au întâmplat unele evenimente, pe când psihoistoria, recomandă *analize interpretative, hermeneutice*, căutând înţelesul multiplu şi abstract (încearcă să răspundă la întrebarea *de ce?*). Chiar dacă istoria apare mai mult ca un *model explicativ* a unor situaţii „raţionale" din trecut, totuşi trebuie asumat faptul că doar prin intermediul psihoistoriei se pot desluşi „motivaţiile iraţionale", a unor evenimente istorice. Doar utilizând „arsenalul metodologic" al psihoistoriei, care face apel la teoria psihanalitică, fenomenele şi evenimentele din trecut devin inteligiblie într-un sens profund şi în propria lor condiţie (Kohut, 1986: 337-338). În contrast cu istoria care aceptă doar dovezile (evidenţele) trecutului pentru aş valida asumpţiile emise, psihoistoria apelează la o gamă variată de evidenţe ale prezentului[4] pe care încearcă să le coreleze cu *indicii ai trectului*, într-o manieră originală. Diferenţa esenţială între psihoistoricul care acceptă validitatea dovezilor contemporane şi istoric, care este oarecum influenţat de interesele actuale în alegerea subiectului de cercetaree, constă în modul în care atât psihoistoricul cât şi istoricul se raportează la surse: primul într-o manieră detaşată, iar cel de-al doilea cu o rigurozitate critică accentută. În ciuda faptului că evidenţele prezentului pot deforma sau lămuri cunoaşterea trecutului, istoricul încearcă să depăşească limitările perioadei în care trăieşte şi să plaseze curiozităţile contemporane într-un context al trecutului. În opoziţie cu acesta, psihoistoricul aplică standardele prezentului la trecut, fără a încerca să descopere ansamblul circumstanţelor istorice a desfăşurării diferitelor fapte şi evenimente (Kohut, 1986: 339-340).

Astfel, referindu-ne la disputele metodologice, cea mai mare parte a istoricilor au căzut de acord că pentru a întreprinde o cercetare serioasă, este necesar ca psihoistoricii să-şi adapteze metodele de cercetare la cele

[4] Pentru o cunoaştere amănuţită a raportului dintre trecut şi prezent (prezent-trecut) în istorie şi modalitatea în care se poate înţelege prezentul prin trecut şi trecutul prin prezent, vezi Marc Bloch, 2007.

tradiţionale, producând-se în acest fel o *hibridizare* (interdisciplinaritate metodologică). O mixtură metodologică între istorie şi psihoistorie, ar putea oferi răspunsuri complexe şi interpretative asupra unor fenomene istorice încă neelucidate şi ar crea prilejul „reconcilierii" celor două discipline. Dar, năzuinţa excesivă a psihoistoricilor şi istoricilor de aş organiza argumentaţia doar în jurul unor metode proprii disciplinei pe care o reprezintă, va conduce inevitabil la o interpretare rigidă şi reducţionistă.

Istorie şi psihoistorie. „Dispută sau reconciliere"?

Cu toate dificultăţile pe care le întâmpină istoria şi psihoistoria în aş împrumuta concepte, procedee şi metode de cercetare, este util să amintim că în unele cazuri, cele două discipline au puncte comune (Kohut, 1986: 343-344), îndeosebi atunci când îşi aleg tema pe care o studiază. În prima instanţă, dacă istoricul apreciază complexitatea trecutului printr-o reprezentare nuanţată, psihoistoricul prin preluarea instrumentelor de lucru ale psihanalistului, observă complexitatea pacientului său prin multitudinea de factori psiho-sociali care-l influenţează. În al doilea caz, istoricul înţelege şi decelează un eveniment al trecutului ca fiind rezultatul unui număr divers de factori cauzali, sesizaţi din mai multe perspective, pe când psihanalistul îşi cunoaşte subiectul pe care-l analizează, aplicând moduri de interpretare multiple şi complementare. În ultimul caz, se constată că istoricul are posibilitatea de a se focaliza pe cercetarea unui eveniment particular, iar psihanalistul la rândul său dovedeşte o preocupare pentru un anumit pacient, străduindu-se să-i desluşească detaliat experienţa unică.

Reacţiile critice îndreptate contra psihoistoriei s-au mai temperat şi actualmente o bună parte dintre istorici, acceptă rolul teoriei psihologice în „descifrarea trecutului" şi modalităţile de explicare pe care le utilizează. Un prim pas s-a făcut plecându-se de la premisa că „istoricul profesionist a fost dintodeauna un bun psiholog - un psiholog amator" (Gay, apud Burke, 1999: 138) şi că explicaţiile asupra comportamentului unui individ sau unei comunităţi, deşi par în aparenţă raţionale, pot denota în mod substanţial accente iraţionale. Un alt benficiu pe care-l oferă psihoistoria cercetării istorice, constă în capacitatea sa de a analiza critic sursele (Burke, 1999: 138). Aici putem să oferim ca exemplu documentele pe care le-a emis regimul comunist în legătură cu torţionarii din cadrul organelor represive (Securitate, Miliţie, ş. a.), care sunt în mod vădit subiective, în

sensul că orice sistem represiv va încerca todeauana să omită sau să deformeze unele realităţi trecute pentru aş legitima acţiunile. De aceea, doar prin apelul la teoria psihologică şi mai nou la istoria orală şi memorii, vom putea percepe motivaţiile psihopatologice ale torţionarilor în raportul cu victimele lor şi vom privi cu criticism „sursele oficiale", îndreptându-ne în acest fel atenţia spre „sursele vii".

Utilitatea psihologiei în înţelegerea fenomenelor istorice se reflectă şi în contribuţia pe care o are, în discuţia privind relaţia dintre individ şi societate, dintre motivele personale şi cele publice (Burke, 1999: 140). Practic se analizează legătura dintre *cauzele interne ale psihicului* („lumea internă a psihicului"), concretizate în termeni de: acţiuni, emoţii sau mecanisme inconştiente şi *cauzele externe* („lumea externă a acţiunilor publice") (Ashplant, 1988: 109). Dacă analizăm de pildă problematica torţionarilor comunişti români, vom sesiza că în majoritatea cazurilor, chiar dacă în familie supliciatorii aveau un comportament normal, atunci când „îşi luau rolul în serios", ca şi reprezentanţi „docili" ai regimului care i-a promovat, ei se manifestau brutal, într-un mod de-a dreptul patologic. Violenţa extremă cu care acţionau asupra deţinuţilor, precum şi practicarea unor tehnici şi metode psihice de tortură, demonstrează în cazul unor torţionari probleme psihologice grave, datorate frustrărilor personale din trecut: traumele din copilărie, condiţiile precare în care au trăit sau aplicarea unor pedepse aspre din partea părinţilor. Toate aceste motivaţii interne ale torţionarilor nu s-au autoreglat şi au fost refulate asupra „spaţiului public al universului concentraţionar communist", luând forma cea mai gravă a unor fenomene aberante, cum a fost cazul „experimentului Piteşti".

Concluzii

Aşadar, scurta expunere pe care am realizat-o pentru a observa trăsăturile esenţiale ale psihoistoriei, precum şi creionarea diferenţelor metodologice şi epistemologice dintre istorie şi psihologia istoriei, ne-a oferit un orizont de cunoaştere a proceselor, faptelor şi evenimentelor trecutului în profunzime. Încercarea de a „decripta" unele subiecte istorice, plecând de la *cauzele psihopatologice*, „iraţionale", ar putea reprezenta un punct de plecare esenţial spre elaborarea unor studii care să se detaşeze de concepţia istorică tradiţionalistă şi să subscrie unei viziuni mai mult interpretative decât explicative. Complementaritatea surselor despre

torţionarii comunişti, cât şi modul în care acestea sunt analizate prin prisma tehnicilor şi metodelor puse la dispoziţie de psihoistorie, va produce o schimbare benefică condiţiei contemporane a scrisului istoric.

References:

Ashplant, T. G. (1988) Psychoanalysis in Historical Writing, in *History Workshop*, 26 (1), 102-119.

Bloch, M. (2007) *Pledoarie pentru istorie* (Trad. George Cipăianu), Cluj-Napoca: Tribuna.

Borbély, Ş. (2007) Holocaust şi totalitarism comunist în textele de psihoistorie, in *Caietele Echinox*, 13. Disponibil online la: http://www.phantasma.ro/caiete/caiete/caiete13/4.html

Borbély, Ş. (2000) A Psychohistorical Insight Into Past And Present Romania, in Borbély, St. et. al. (Eds.) *New Europe College Yearbook 1996-1997,* 25-92, Bucureşti: New Europe College. Disponibil online la: http://www.nec.ro/fundatia/nec_/publications_/a_nec1996-1997.pdf

Borbély, Ş. (1997) Dualismul motivaţional în psihoistorie, in *Echinox*, 7, (8), 9. Disponibil online la: http://lett.ubbcluj.ro/~echinoctiu/arhiva/1997_789/02.html

Burke, P. (1999) *Istorie şi teorie socială.* (Trad. Cosana Nicolae), (Postf. Sorin Antohi), Bucureşti: Humanitas.

Erikson, E. (2001) *Psihanaliză şi istorie. Tânărul Luther.* (Trad. Dara Maria Străinu), Bucureşti: Editura Trei.

Erikson, E. (1958) *Young Man Luther. A Study in Psychoanalysis and History*. New York: W.W. Norton & Company. INC. disponibilă online la: http://www.archive.org/details/youngmanlutheras011078mbp

Izenberg, G. (1975) Psychohistory and Intellectual History, *History and Theory*, 14 (2), 139-155.

Kohut, T. A. (1986) Psychohistory as History, *The American Historical Review*, 91, (2), 336-354.

Date despre Autor

Dumitru - Cătălin ROGOJANU
Universitatea „Babeş-Bolyai", Cluj-Napoca
Doctorand la Facultatea de Istorie şi Filosofie, Anul III
Domeniul de doctorat: Istorie
Titlul tezei de doctorat: Imaginea torţionarului comunist reflectată în memorialistica universului concentraţionar românesc (1947-1989)
Domenii de interes: istoria comunismului românesc (spaţiu concentraţionar, torţionari) istorie orală, relaţii internaţionale şi studii europene
E-mail: rogojanucatalindumitru@yahoo.com
Publicaţii relevante: *Teoria complexului regional de securitate. Complexul de securitate european,* (Iaşi: Lumen, 2007), „Raportul Stat-Biserică în perioada guvernării Petru Groza (1945-1947). Biserica Greco-Catolică din România si atitudinea Vaticanului" („The relationship between State and Church during the Petru Groza government (1945-1947). The Greek-Catholic Church of Romania and Vatican's attitude") in Antonio Sandu, Aura Carmen Slate, Simona Mărieş Gruian, Dumitru Cătălin-Rogojanu, *Deschideri Postmoderne în Filosofie şi Ştiinţe Politice (Postmodern Openings in Philosophy and Political Sciences)*, An. 1, Nr. 1, aprilie 2010, Iaşi: Lumen, pp. 31-45, „Ciocnirea civilizaţiilor: Turcia şi UE" („A Clash of Civilizations: Turkey and European Union") în Antonio Sandu, Aura Carmen Slate, Simona Mărieş Gruian, Dumitru-Cătălin Rogojanu, *Deschideri Postmoderne în Filosofie şi Ştiinţe Politice (Postmodern Openings in Philosophy and Political Sciences)*, An. 1, Nr. 1, aprilie 2010, Iaşi: Lumen, pp. 47-56, "The Role of Turkey in the Energy Security Environment of the European Union", in *Philobiblon*, Vol XIV, (2009), pp. 621-637, „Tranziţia în Ungaria", in Simona Ponea, Ecaterina-Maria Porumb, Andreea Racleş şi Cătălin Rogojanu, *Deschideri postmoderne în sociologie şi asistenţă socială*, vol. 3, Iaşi: Lumen, 2009, pp. 121-138, „Relaţia specială" dintre Biserica Romano-Catolică Poloneză şi Serviciile Secrete Comuniste (1944-1989). Tehnici şi metode de racolare" in Camelia Enache, Lonard Gergely, Alexandra Petrescu şi Cătălin Rogojanu, *Deschideri postmoderne în ştiinţele politice,* vol. 3, Iaşi: Lumen, 2009, pp.89-108.

The Romanian School Education at the End of the 19th Century and the Beginning of the 20th Century

[Învăţământul Românesc la Sfârşitul Sec. XIX şi Începutul Sec. XX]

Ph.D. Candidate Anca-Elena RUSU[1]

Abstract

According to the study of the Romanian education legislation, the primordial goal was to highlight the evolution of the reforms and of the Romanian education organization based on the Public Instruction Law in december 1864, pointing out the period between 1896 and 1910, but also emphasizing subsequent consequences of Haret legislation, within the evolution of Romania under the auspices of the social and economic context and within the internal and international policies.

If the census of 1859 and 1860 did not provide a special literacy related column, the most optimistic approximations could not exceed 10% of the total population. As for the 1899 census the percentage increased to 22% and for the 1912 census to about 40%. Therefore, Romania was at the bottom of a possible European classification concerning the literacy, but made visible efforts to reduce the gap compared to the developed countries.

Thus, the general population census published by the Ministry of estates under the care of chief of general statistics, Leonida Colescu, estimated that Romanian population raised to 5, 956,000 people by the end of the year, all of which 4,694,288 persons were older than 7 years. This census found an overall percentage of 78% illiterate, and for the rural population the percentage raised up to 84.4%.

The outcome of all efforts made by the Romanian authorities and by the Romanian school representatives would be visible through the august 1909 census of the literates, when the total country population was of 6,771,772 inhabitants, and the reviewed number was of 5,047,342, thus arising that 74.5% of the country population were reviewed.

In conclusion it can be noticed that every education reform aims at overcoming some development crises of the society, the final purpose of the reforms consisting in the

[1] Ph.D. Candidate Anca-Elena RUSU, Faculty of History within „Al. I. Cuza" University from Iasi, Email Address: office@upa.ro

national union, the compliance with the demands of social and economic development and promotion of the national and universal values.

Keywords:
literacy, census, statistics, evolution, education, reforms, legislation, Spiru Haret

Mergând pe urmele evoluţiei sistemului românesc de învăţământ, în cadrul căruia a fost plusată întotdeauna ideea funcţiei sociale a educaţiei, de socializare a individului în scopul integrării lui sociale, de continuitate în educaţie, drept condiţie primordială a reuşitei, dar mai ales de corespondenţă între structurile sociale şi mentale, acţiunea pedagogică poate fi prezentată ca un proces organizat de socializare întemeiat pe recunoaşterea imperfecţiunilor societăţii, în timp ce şcoala devine treptat pilonul coeziunii şi mobilităţii sociale cu consecinţe directe în dezvoltarea şi democratizarea societăţii.

Astfel, prin cercetarea legislaţiei învăţământului din România, obiectivul primordial a fost acela de a releva evoluţia reformelor şi organizării învăţământului românesc plecând de la *Legea Instrucţiunii Publice* din decembrie 1864, punctând perioada 1896-1910, perioada marilor reforme ale lui Spiru Haret, dar evidenţiind şi consecinţele ulterioare ale legislaţiei haretiene, în condiţiile evoluţiei României sub auspiciile contextului social, economic şi politic intern şi internaţional. Mai exact, această cercetare reprezintă oarecum, o repunere în context şi o analiză a suportului legislativ al reformelor învăţământului, completat continuu şi actualizat (Diac, 2004).

Relevant a fost rolul primordial al principiilor care au stat la baza proiectării şi realizării procesului de reformă al învăţământului finalizat în plan legislativ. (Manolache, 1993). Aceste principii privesc nu numai calitatea lui Spiru Haret de ctitor al învăţământului românesc**,** dar şi contribuţia ministrului şcoalelor la rezolvarea problemelor educaţionale şi de politică a educaţiei, principii generale care punctau, în primul rând, diferenţele existente între opera sa comparativ cu preocupările ce le-au avut alte personalităţi ale învăţământului, a căror activitate nu a atins asemenea nivel şi intensitate precum cea a lui Haret (Cristea, 2001).

Aşadar legislaţia haretiană reflectă în mod evident cea mai mare parte din ideile pedagogice, sociologoce şi social-politice, susţinute prin opera ştiinţifică şi activitatea didactică, parlamentară şi ministerială,

momentul Haret însemnând prelungirea duratei învăţământului secundar de la 7 la 8 ani, cu consecinţe notabile în cadrul structurii de funcţionare, diferenţierea dintre ciclul inferior şi cel superior, liceul devenind un ciclu de studii speciale, şcoala secundară nu reprezenta în concepţia lui Spiru Haret un drept, dar nici o datorie pentru absolvenţii cursului primar, liceul nu era o şcoală prin care trebuie să treacă toţi copiii, ci mai degrabă o şcoală specială corespunzând anumitor trebuinţe; nu oricine poate urma liceul, pentru aceasta tânărul trebuind să aibă un grad de pregătire şi să fie în stare să parcurgă opt ani de studiu (*Antologia Legilor Învaţământului din România,* 2004).

1. Evoluţie şi statistică

Totodată progresul învăţământului românesc impulsionat de dezvoltarea economică şi socială a ţării, s-a datorat şi presei pedagogice care la rândul ei devine o componentă a sa. Asistăm la creşterea numărului revistelor pedagogice, la îmbunătăţirea conţinutului lor şi la lărgirea cercului de colaboratori. Spre sfârşitul secolului XIX şi începutul secolului XX apar o serie de publicaţii de prestigiu precum: "*Revista pedagogică*" (1891-1898, 1902 - redactor Constantin Dimitrescu-Iaşi), "*Cultura română*" (1903-1911) şi „*Revista generală a învăţământului*" (1905 - redactor Spiru Haret), publicaţii destinate dezvoltării învăţământului, pregătirii cadrelor didactice şi care au constituit un mijloc de manifestare a gândirii pedagogice româneşti (Iacob, 1998).

Pentru tot acest interval se poate constata totuşi, o evoluţie a învăţământului din toate punctele de vedere. Astfel în anul şcolar 1878-1879 existau 62 de şcoli secundare dintre care 6 licee şi 19 gimnazii alături de seminarii, şcoli normale, şcoli comerciale şi conservatoare, cu un total de 8.118 elevi, în timp ce şcolile secundare de ambele sexe erau frecventate, la sfârşitul 1885-1886 de un număr de 3.700 de băieţi şi 1.054 de fete, dintre care au promovat 2.214 băieţi şi 882 fete, fiind declaraţi repetenţi 1.115 băieţi şi 174 fete; de mentionat şi faptul că în perioada 1890-1900 multe gimnazii au fost ridicate la rang de liceu. În aceste şcoli secundare majoritatea elevilor proveneau din mediul urban, reprezentând un procent de 66% în cadrul liceelor şi 71% la gimnazii, în timp ce numărul elevilor din mediul rural însuma un procentaj ridicat (94%) pentru şcolile normale şi cele elementar-agricole; pentru anii 1905-1906 situaţia şcolilor secundare se prezenta ca fiind frecventate de 22.499

şcolari (16.573 de băieţi şi 5.926 de fete), statistica prezentând o situaţie obiectivă, observându-se un procent ridicat de repetenţi, mai ales din rândul liceenilor cifra varia în jur de 19%. (*Statistica învăţământului privat pe anul şcolar 1896-1897,* 1898)

Efortul organizatoric în domeniul învăţământului a fost consemnat în recensământul din 1899 atestând existenţa a 24 de gimnazii, 19 licee de băieţi, 9 şcoli secundare de fete de gradul I şi 2 de gradul II, 5 seminarii teologice şi 2 licee militare. În ceea ce priveşte învăţământul secundar public şi privat, statistica prezintă un total de 24 585 elevi înscrişi în anul şcolar 1896-1897, dintre care au promovat 16 322, în cadrul învăţământului privat erau menţionate două tipuri de şcoli: cu programă proprie şi cu programa statului, şcoli în care situaţia pe anul prezentat anterior era de 3 778 de elevi înscrişi, cu un număr de 2 703 promovaţi.

Dacă recensământul din 1859-1860 nu a prevăzut o rubrică referitoare la ştiinţa de carte, aproximările cele mai optimiste nu pot depăşi 10% din totalul populaţiei. La recensământul din 1899 procentul s-a ridicat la 22%, iar la cel din 1912 la aproximativ 40%. România se situa astfel în partea de jos a unui posibil clasament european în privinţa ştiinţei de carte, dar făcea eforturi vizibile pentru reducerea decalajului faţă de ţările dezvoltate. Încercând să evităm extremele, am apelat la statistici ale căror cifre sugerează, poate, cel mai bine caracteristicile şi parametrii dezvoltării social-economice a României (Colescu, 1905).

Astfel, Recensământul general al populaţiei României din 1899 publicat de Ministerul de Domenii sub îngrijirea şefului statisticii generale, Leonida Colescu, estima că populaţia României se ridica la sfârşitul anului la 5.956.000 locuitori, dintre care 445.322 străini, total din care 4.694.288 de persoane aveau vârsta mai mare de 7 ani. Acest recensământ constatase un procent general de analfabeţi de 78%, iar la populaţia rurală procentul se ridica până la 84,8%, demonstrând cât de puţin se realizase în răspândirea culturii la masele populare şi cât de mult trebuia făcut pentru ridicarea nivelului lor. O deosebire radicală se arăta sub raportul împrăştierii instrucţiunii între populţia urbană şi cea rurală, primii dintre aceştia fiind mai conştienţi de binefacerile culturii; şcolile din oraşe erau pline de elevi, punându-se în relief progresul instrucţiunii când, dintre 100 de elevi între 7-14 ani, 65 ştiau să scrie şi să citească, cifra absolvenţilor cursului primar în jurul nului 1902 fiind de 9 000, în timp ce proporţia bărbaţilor care ştiau să scrie la vârsta căsătoriei s-a ridicat la 78%, iar aceea a femeilor a trecut peste 56% (Arghirescu, 1911).

Rezultatele nu sunt tot aşa de îmbucurătoare când analizăm cifrele privitoare la populaţia rurală. La sate, chiar printre copiii în vârstă de şcoală proporţia analfabeţilor era încă înspăimântătoare: 77,4%; adică, la 100 de locuitori de la ţară de la 7 ani în sus nu întâlnim decât 15 care ştiau să scrie şi să citească, în pătura adultă procentul atingând un procent şi mai alarmant, ce varia între 12-13 %, în cele mai bune cazuri (Ionescu, 1909).

În formularele întrebuinţate la recensământul din 1899 s-a notat cu aproximaţie numărul indivizilor ştiutori de carte, care era de circa 1.032.609 persoane, pe când cel al neştiutorilor de carte era de 3.649.473 de persoane. Recensământul început la 1 decembrie 1899 a fost finalizat până la 22 decembrie, moment la care s-au publicat rezultatele provizorii, cele definitive fiind făcute publice abia în anul 1903.

Un lucru lesne de remarcat este faptul că procentajul ştiutorilor de carte la populaţia urbană era net superior celui rural, în timp ce cifrele totale privitoare la întreaga ţară au pus în lumină cruda realitate că din 100 de locuitori fără deosebire de sex, de la 7 ani în sus, numai 22 ştiau carte, restul de 78 se înscriau ca analfabeţi. Când analizăm în parte datele ce se referă numai la sexul masculin, constatăm că printre bărbaţi instrucţiunea era mai răspândită, procentul celor care ştiau carte, locuitori de la 7 ani în sus, se ridica în întreaga ţară la 32,8%, numărul analfabeţilor fiind de 67.2%. Din contra, în rândul femeilor instrucţiunea se propaga mai cu greutate, abia 10,9% ştiau să scrie şi să citească, iar procentul pentru analfabetism era de 89,1%; această diferenţă notabilă între alfabetizarea sxelor se datora, bineînţeles, faptului că învăţământul masculin a primat întotdeauna între obiectivele Ministerului Instrucţiunii (Rădulescu, 1911).

Rezultatul tuturor eforturilor depuse de autorităţile româneşti şi de reprezentanţii şcolilor române vor fi vizibile prin intermediul recensământului ştiutorilor de carte din august 1909, când populaţia totală a ţării a fost de 6.771.772 de locuitori, iar numărul recenzat a fost de 5.047.342 de locuitori, rezultând de aici că s-au recenzat 74,5% din populaţia ţării, un procent mai mic cu 3,6% decât cel din 1899. Cu toate acestea, descreşterea pe judeţe în interval de 10 ani a procentului de anlfabeţi era evidentă (Ionescu, 1909).

Cu toate aceste creşteri sensibile, numărul ştiutorilor de carte în România în 1909 era foarte scăzut, din recensământul general al ştiutorilor şi neştiutorilor de carte executat din ordinul lui Haret reieşea că din totalul de 5.047.342 de persoane mai mari de 7 ani, ştiau carte din rândul lor

doar 1.986.982 de persoane, adică 39,4% din totalul populaţiei (1.424.994 bărbaţi şi 561.988 femei), în timp ce 3.060.360 de persoane adică 60,6% constituia numărul analfabeţilor (Râşcanu, 1906).

Tocmai pentru că legislaţia haretiană a reprezentat un moment culminant al unei perioade deschise de Legea din 1864, valorificând nu numai progresul culturii, a instituţiilor de învăţământ, dar şi disputele de idei în care au fost implicate personalităţi cu diferite orientări politice, în istoriografia de specialitate şi-au făcut apariţia numeroase lucrări care au prezentat şi dezbătut problema şi evoluţia învăţământului românesc. Scrierile de epocă, precum *Rapoartele* lui Haret, *Recensământul* lui Leonida Colescu, cercetările lui Petru Râşcanu sau *Discursurile* lui Maiorescu, au fost completate de opere şi studii contemporane ale unui număr mare de personalităţi interesate de istoria învăţământului şi de viaţa reformatorilor acestuia, printre care pot aminti pe Dinu Constantin, Aurelian Bondrea, Marin Nicolescu, Stanciu Stoian, precum şi alte mari nume, care au contribuit prin munca lor de cercetare la cunoaşterea problematicii, muncă închegată în lucrări de marcă, pe care personal le-am descoperit şi utilizat.

Alături de acestea, nu au lipsit numeroasele articole ale opiniei publice, cotidiane cunoscute şi ziare de renume care s-au implicat şi-au participat activ la tot ce se întâmpla în sectorul învăţământului, prin publicarea a tot ce era demn de menţionat. Pot sublinia activitatea „Monitorului Oficial", a „Evenimentului" ieşean, a „Timpului" bucureştean, precum şi a revistelor de specialitate precum „Revista Generală a Învăţământului". S-au publicat, totodată serii întregi de „Anuare" privind situaţia generală a învăţământului, a administraţiei sau a liceelor prezentate, dar şi monografii apărute sub redacţia unor profesori remarcabili, foşti elevi sau profesori în cadrul liceelor în cauză (Anuarul Învăţământului secundar din România pe anul 1924-1925, 1925). Toate informaţiile culese din aceste lucrări şi studii de specialitate, dar şi din actele cu valoare documentară incontestabilă ale „Arhivei Statului Iaşi", surse întru totul obiective, m-au ajutat în închegarea lucrării, al cărui subiect intrigă datorită inovaţiilor care s-au realizat într-o perioadă relativ dificilă, mai ales prin complexitatea unei personalităţi precum Spiru Haret.

2. Aspecte metodologice

Tema lucrării este una inedită din perspectiva istoriografiei românești, precursori care să se fi ocupat de situția învățământului pentru perioada secolului XX există, teza de față se adaugă scrisului lor, dar modul personal de abordare este diferit, diferența vine din tipologia surselor și încadrarea lor într-un context mult mai amplu. Dacă publicațiile anterioare pe acest subiect, sunt studii particulare care punctează anumite segmente ale învățământului românesc, sau constituie o privire de ansamblu asupra acestei zone, lucrarea de față reprezintă un studiu comparativ care punctează evoluția învățământului în complexitatea sa.

În aceste condiții, prima etapă presupune cunoașterea exactă a stadiului cercetării, astfel încât primul pas este, cu siguranță, stabilirea stadiului cercetării, dacă au fost rezolvate sau nu toate problemele care o compun, dacă mai există izvoare utilizate eronat, rectificarea acestor erori, dacă au apărut surse noi, ce mai este de scris și cum completăm, toate aceste elemente reprezentând puncte de plecare

Metoda practică de lucru, altfel spus tehnica de lucru constituie de fapt stilul de muncă a fiecărui cercetător, modalitatea de a aduna, de a selecta și apoi de a redacta o lucrare, ceea ce conferă personalitate lucrării. În cazul cercetării de față, am urmărit îmbinarea criteriului cronologic cu cel tematic, alături de tratarea comparativă, metode relevante și necesare pentru o abordarea cât mai complexă a problematicii, asigurându-i originalitate și unicitate. În același timp, urmând principiul acribiei, analiza monografică și metoda statistică utilizate la nivelul diferitelor perioade în evoluția învățământuluiu, cu precădere în raport cu încercarea României de a se încadra în rândul centrelor europene, și de a concura în această zonă, constiuie elemente importante în redactarea tezei.

În retrospectiva istoriei, legislația impusă în timpul ministeriatelor lui Spiru Haret constituie tocmai baza necesară unui învățământ modern de rang european, cu aportul acestuia România reușind ca în preajma anului 1910 să se plaseze pe o treptă marcantă în ceea ce privește organizarea învățământului, asemănătoare situației franceze, încercând prin toate mijloacele să reducă plaga analfabetismului care situa țara, conform statisticilor vremii, în partea de jos a clasamentului european.

În aceste condiții, *Legea Istrati* din 1910, introduce unele elemente apreciabile care impuneau în condițiile afirmării sistemului național de învățământ din România, elemente precum inițiativa fondării

învăţământului primar, superior sau dezvoltarea unei agriculturi moderne. Totodată, *Legea Arion* aducea propuneri avansate în spirit reformator, cea mai importantă fiind declararea gratuităţii ciclului secundar şi superior. În anul 1924 Dr. Constantin Angelescu introducea prelungirea învăţământului primar obligatoriu şi gratuit la 7 ani, alături de înfiinţarea şcolilor pentru minoritari, cu predare în limba maternă, inovaţii continuate pe întreagă perioadă ulterioară printr-o vastă activitate în acest sens, în ciuda instaurării regimului comunist (Dimirescu-Iaşi,1969).

Cu toate inovaţiile impuse de Spiru Haret, perioada postharetiană a marcat aşadar, o etapă de tranziţie, care deşi nu aduce contribuţii remarcabile, a fost importantă pentru înţelegerea drumului parcurs de la votarea unei legi angajată în inovarea învăţământului românesc şi până la aplicarea efectivă a acesteia, proces ce a avut loc în contextul dificil al primului război mondial, la finele căruia sistemului de învăţământ din România îi revenea sarcina istorică a întăririi unităţii spirituale a neamului, prin promovarea unai şcoli unitare, cu un pronunţat caracter unitar.

În concluzie, putem observa că fiecare reformă a învăţământului vizează depăşirea unor crize de dezvoltare a societăţii, reformele având ca finalitate unitatea naţională, adaptarea la cerinţele dezvoltării sociale şi economice, precum şi promovarea valorilor naţionale şi universale.

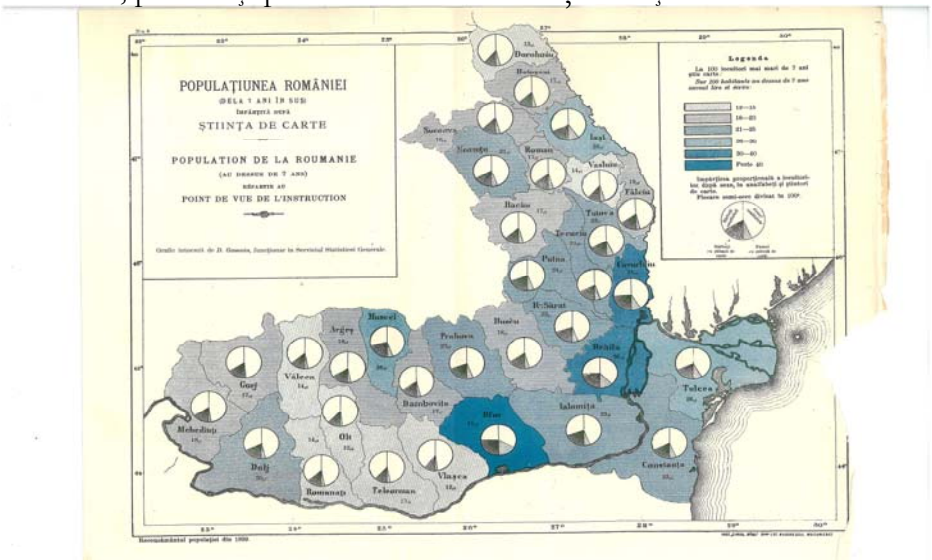
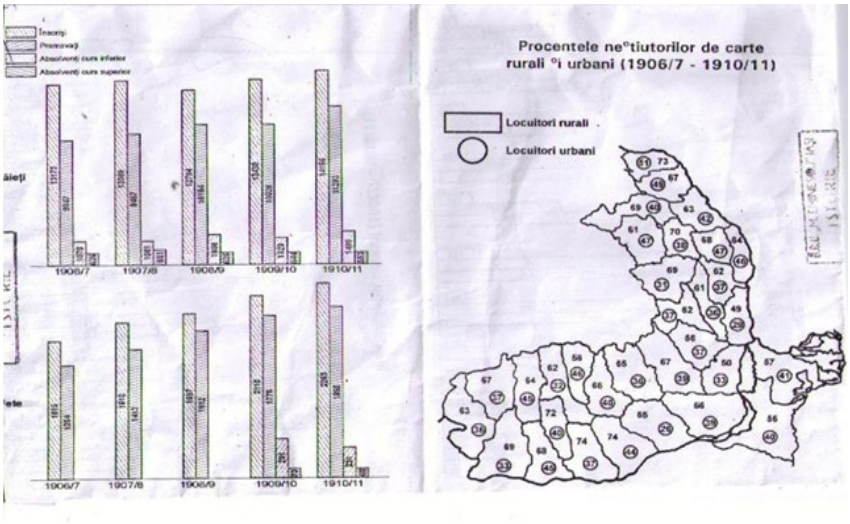


Fig.1-Recensamatul populatiei-1899- Leonida Colescu, Recensământul general al Populaţiei României. Rezultate definitive. Institutul de Arte Grafice „Eminescu", 1905.



9

Fig.2- Recensamatul populatiei- 1907 - Nicolae Ionescu, Recensământul, Tipografia Gutenberg, Bucureşti, 1909.

References

(2004) *Antologia Legilor Învaţământului din România*. Bucureşti: Institutul de Ştiinţe ale Educaţiei.

(1925) *Anuarul Învăţământului secundar din România pe anul 1924-1925*. Bucureşti: Tipografia Curţii Regale.

Arghirescu, G. (1911) Valoarea documentară a recensământului ştiutorilor de carte din 1909, in *Lui Spiru Haret. Ale tale dintru ale tale, la împlinirea celor şasezeci ani,* volum omagial, Bucureşti: Carol Gobl.

Colescu, L. (1905) *Recensământul general al Populaţiei României. Rezultate definitive*, Bucureşti: Institutul de Arte Grafice „Eminescu".

Giurescu, C., (1972) *Istoria învăţământului din România*, Editura Didactică şi Pedagogică, Bucureşti.

Iacob, Ghe. (1998) Modernizarea României. Rolul elitei politice, in *Xenopoliana*, Iaşi: Buletinul Fundaţiei Academicem „A. D. Xenopol", VI.

Ionescu, N. I. (1909) *Recensământul*, Bucureşti: Tipografia Gutenberg.

Iorga, N. (1928) *Istoria învăţământului românesc*, Bucureşti: Editura Casei Şcoalelor.

Haret, S. (1899) *Aplicarea legii asupra învăţământului secundar şi superior*, Extras din ziarul „Voinţa Naţională", Bucureşti: Institutul de Arte Grafice *Carol Gobl.*

Manolache, A., Părnuţă, Ghe. (1993) *Istoria învăţământului din România*, Vol.II (1821-1918), Bucureşti: Editura Didactică şi Pedagogică.

Râşcanu, P. (1906) *Istoricul învăţământului secundar,* Lucrat din însărcinarea Ministerului Instrucţiei, Iaşi: Tipografia Naţională.

Rădulescu, P. (1911) Procentul analfabeţilor din România, in *Lui Spiru Haret. Ale tale dintru ale tale, la împlinirea celor şasezeci ani,* volum omagial, Bucureşti: Carol Gobl.

(1898) *Statistica învăţământului privat pe anul şcolar 1896-1897,* Publicată din ordinul lui Spiru C.Haret –Ministrul Cultelor şi al Instrucţiunii Publice, Bucureşti: Institutul de Arte Grafice *Carol Gobl.*

Date despre Autor:

Participare la:

- Simpozionul Internaţional -Educaţia în context european, 2010.
- Simpozionul Internaţional -*Educaţie şi creativitate,* 2010.

Am publicat lucrarea Învăţământul liceal românesc din Vechiul Regat la sfârşitul sec. XIX şi începutul sec. XX

Cursuri

- cursul de formare Dezvoltarea competenţelor profesionale la cadrele didactice debutante**,** în cadrul Universităţii Vasile Alecsandri-Bacău,
- modulul european *Jean Monnet*- „Integrare economică europeană" în cadrul Centrului de Studii Europene

Miss Christina by Mircea Eliade: A Radial Semiotic Construct

[Domnişoara Christina de Mircea Eliade: un construct semiotic radial][1]

Ph.D. Candidate Cristina SCARLAT[2]

Abstract

Received as a complex semiotic universe, the world of Mircea Eliade's texts constitutes a continuous provocation not so much in the reading as, especially, in the rereading. Starting from the texts that have known transpositions into different semiotic codes, we have considered that, through an assumed analytic approach, the reader and (tele) spectator (who is situated beyond these comfortable positions) can form for himself and through the intermediary of these variants, a coherent view of the text, beginning from the text itself: a ***radial semiotic construct****, meaning by this, the given semiotic universe (a primary, original semiotic code) as a generative source of other universes; all forming a unitary semiotic family, indifferent to the/their degree of similarity or deviation from the primary code. In this work we will analyze the connection of the narrative text Domnişoara Christina, by Mircea Eliade - considered a radial semiotic construct - to its variant in other semiotic structures: lyric, televisual, plastic.*

Keywords:

Mircea Eliade, text, radial semiotic construct, lyric, televisual, plastic

---

[1] Formula ne aparţine. Caius Dobrescu, într-un volum publicat în 2008 (teza de doctorat) analizează conceptul de *Revoluţie radială*, (înţelegând, însă, prin aceasta) *O critică a conceptului de postmodernism dinspre înţelegerea plurală şi deschisă a culturii burgheze* (Dobrescu: 2008). Am dat o altă semnificaţie sintagmei *construct semiotic radial,* plecând de la „transmutarea cinesemiotică" (Carabăţ:1987:55), lirică, plastică, televizuală, radiofonică etc. a unui text narativ. Aceea de regăsire, de recuperare a sensului textului originar din această sumă a transpunerilor.

[2] Ph.D. Candidate Cristina SCARLAT, Faculty of Letters within "Al. I. Cuza" University from Iasi, E-mail: cristinanscarlat@yahoo.fr .

Rezumat[3]

Receptată ca univers semiotic complex, lumea textelor lui Mircea Eliade constituie o continuă provocare nu atât la lectură cât, mai ales, la relectură. Plecând de la texte care au cunoscut transpuneri în coduri semiotice diferite, am considerat că, printr-un demers analitic asumat, cititorul şi (tele-)spectatorul (care se situează dincolo de aceste postùri comode) îşi pot forma, şi prin intermediul acestor variante, o viziune coerentă asupra textului, pornind chiar de la text: **construct semiotic radial**. Înţelegând prin acesta universul semiotic al operei donatoare (cod semiotic primar, originar) ca sursă generatoare de alte universuri semiotice; formând, toate, o familie semiotică unitară, indiferent de gradul de similaritate sau de deviaţie de la codul primar. În această lucrare vom analiza racordarea textului narativ *Domnişoara Christina,* de Mircea Eliade - considerat un construct semiotic radial - la variantele sale în alte structuri semiotice: lirică, televizuală, plastică.

Cuvinte cheie:
Mircea Eliade,construct semiotic radial, text narativ, telefilm, operă lirică, pictură.

Motivaţia alegerii temei

Textele lui Mircea Eliade - nuvelă, roman, piesă de teatru, chiar memorialistica şi opera academică - provoacă la transpunerea lor în coduri semiotice diferite. Sensul textului narativ, indiferent de limbajul transpunerii, poate fi recuperat din fiecare versiune a operei sursă. Transpunerea textului *Domnişoara Christina* în aproape toate codurile semiotice posibile ne-a înlesnit formularea şi definirea conceptului de **construct semiotic radial.**

[3] Lucrarea a fost susţinută în cadrul Conferinţei Naţionale cu prezentare Internaţională „Logos, Universalitate, Mentalitate, Educaţie, Noutate - 2011" organizată de Centrul de Cercetări Socio Umane Lumen şi Editura Lumen în colaborare cu Universitatea "Alexandru Ioan Cuza", Facultatea de Filosofie şi Ştiinte Social Politice din Iaşi, Universitatea „Valahia" din Târgovişte - Facultatea de Drept şi Ştiinţe Sociale, Universitatea de Stat din Moldova, Chişinau, Facultatea de Drept, Universitatea „Mihail Kogălniceanu", Facultatea de Drept Iaşi, Universitatea „Petre Andrei", Facultatea de Drept Iaşi - organizată cu ocazia aniversării a 10 ani de activitate a Asociaţiei Lumen, Iaşi, 18-19 februarie.

Obiectivele pe care ni le-am propus în demersul nostru sunt acelea de a demonstra că, dincolo de codul semiotic în care a fost tradus, textul narativ al lui Mircea Eliade rămâne punctul central de sens care unifică toate aceste transpuneri. Ilustrare a faptului că, în calitate de semn, textul literar poate însuma moduri de realizare-exprimare diferite, constituindu-se în discursuri monocodice sau pluricodice (Klinkenberg, 2004: 207) care sprijină textul narativ însuşi.

Metodologia abordării temei

Lucrarea nu reprezintă un studiu de semiotică propriu-zis, în intervenţia noastră operând cu instrumente analitice specifice, în special, analizei literare, filmice, muzicale, plastice, hermeneutice. Prin demersul nostru am încercat să reconfigurăm naraţiunea textului eliadesc plecând de la transpunerile lui lirice, plastică şi televizuală, încercând să delimităm trecerea de la forma figurativ-literară a naraţiunii la cele figurativ-filmică, lirică şi plastică[4].

Justificarea alegerii metodologiei

Noutatatea şi originalitatea ştiinţifică a investigaţiei constă în examinarea critică şi comparată a textului literar al lui Mircea Eliade în transpunerea lui şi în relaţia lui cu alte limbaje ale artei, dintr-o perspectivă inter- şi multidisciplinară, în promovarea unui model de analiză multiaspectuală de abordare a literaturii.

Modalităţi de aplicare

Corpusul de opere abordat - telefilmul lui Viorel Sergovici, operele lirice ale lui Şerban Nichifor şi Luis de Pablo şi tabloul lui Dimitrie Gavrilean - constituie fundamentele de la care plecând considerăm că textul *Domnișoara Christina*, de Mircea Eliade reprezintă un construct semiotic radial. În calitate de *semn,* textul literar poate însuma mai multe moduri de realizare, care pot fi monocodice (ca în cazul picturii) sau pluricodice (ca în film, teatru, operă lirică). Analizate din punct de vedere

[4] Greimas numește nivelul comun naraţiunii literare şi al celei filmice „nivel antropomorf dar nonfigurativ", înțelegând prin aceasta, de exemplu, elemente narative asemănătoare care se regăsesc în opera literară şi în cea filmică (Greimas apud Carabăţ, 1987: 127).

al realizării şi al fidelităţii sau al distanţării faţă de textul sursă, aceste versiuni aduc noi straturi de sens textului donator, în funcţie de codul transpunerii.

Textul lui Eliade - *Domnişoara Christina* este codul originar, nucleul semiotic radial, textul - sursă pentru *La señorita Cristina* (1), opera lirică a lui Luis de Pablo[5] şi opera omonimă a lui Şerban Nichifor(2)[6], ca şi pentru telefilmul lui Viorel Sergovici (3)[7] sau transpunerea pictorului ieşean Dimitrie Gavrilean (4)[8]. Toate aceste coduri (1, 2, 3, 4) formează o familie semiotică, un construct semiotic radial, o sumă.[9]

---

[5] 2001 - la 10 februarie, pe scena Teatrului Real din Madrid, are loc premiera operei *La señorita Cristina*, operă în trei acte şi zece scene. Compozitor: Luis de Pablo, Director muzical: José Ramón Encinar, Scenografia: Francisco Nieva, Coregrafia: Pedro Berdäyes, Foto: Javier del Real. Informaţii preluate din Libretul operei – *La señorita Cristina, Teatro Real, Madrid, Fundación del Teatro Lírico*, [2001], 150 Aniversario Temporada 2000-2010. Mai multe referinţe în: (Scarlat, 2005a: 102-105).

[6] 1994 - dramă lirică în două acte; compozitor: Şerban Nichifor, Regia artistică: Marina Emandi Tiron, Scenografia: Dumitru Popescu, Coregrafia: Ştefan Gheorghe. Premiera absolută: 22 iunie, la Opera Română din Timişoara. Pentru mai multe informaţii: (Scarlat, 2005b: 39).

[7] 1992 - film TV în regia lui Viorel Sergovici, distins cu patru premii UNITER oferite de Asociaţia Profesioniştilor de Televiziune din România pe anul 1992, pentru: montaj electronic, scenografie, imagine film de ficţiune realizat în tehnică video şi pentru cel mai bun film de ficţiune. A se vedea: (Sărăţeanu, 1993).

[8] Tablou care a fost donat de Horia Stelian Juncu Muzeului Literaturii Române din Iaşi. Informaţie oferită de dl. Lucian Vasiliu, muzeograf, Casa Memorială "N. Gane", Iaşi.

[9] **Scurt istoric al receptării: *Domnişoara Christina*** - roman redactat de Mircea Eliade în doar două săptămâni şi publicat în 1936 la Editura Cultura Naţională (Eliade:1996, XXIX).

Alte transpuneri care vin în sprijinul demonstraţiei că textul eliadesc este un construct semiotic radial - pe care nu le-am analizat în acest material din motive de spaţiu:

1971 - "The University of Chicago Library" deţine un proiect de film al regizorului Radu Gabrea, *La deuxième mort de Mademoiselle Christina*, scenariu pentru un film de lungmetraj. Versiunea în limba franceză: Marlène Jarlegan. Copyright: Radu Gabrea reprezentat de: Milos–film / Freddy Landry, Meudon – Les Verrières, Elveţia. Regizorul menţionează, în argumentul proiectului său filmic: « Le réalisateur se propose de faire un film poétique en révélant un mythe avec tout le respect dû à ce mythe. Toute autre tentative serait facile ou vulgaire. » Material şi informaţii oferite de prof. Mac Linscott Ricketts.

2006 - Editura "Humanitas-Multimedia" oferă varianta audiobook a aceluiaşi text, în lectura actorului Ion Caramitru.

2006 - regizorul francez de origine chiliană Raoul Ruiz urma să înceapă în România filmările după *Domnişoara Christina* (Georgescu : 2006).

2005 - există o variantă în regia Dumitrianei Condurache, montată în subteranele Casei Pogor din Iaşi, „un spectacol teatral insolit" cu un singur personaj, cel al Christinei. O

Analiza noastră reprezintă o modalitate de interpretare semantică, simbolică şi critică (în sensul dat de Umberto Eco termenului, acela de a răspunde *de ce* şi *cum* un text literar sau filmic produce sens şi interpretări semantice) (Eco, 2007).

Transpunerea textului literar în diverse limbaje ale artei

Varianta lirică a romanului Domnişoara Christina, în versiunea lui Şerban Nichifor

Opera lui Şerban Nichifor[10] - în urma căreia acesta a fost numit "filosof şlefuitor de lentile" (Tartler, 1982: 82-83) a fost compusă în perioada anilor 1980-1981, premiera având loc la Opera Română din Timişoara, în 1996.[11]

"The New Grove Dictionary" îl menţionează pe compozitor în fişa de prezentare ca autor al operei *Domnişoara Christina*: "He has experimented with new techniques of sound organisation and structure, notably in his opera *Domnişoara Christina*." (Grove, 2002: 865-866). Prin demersul componistic inedit, care împlineşte textul lui Eliade, Şerban Nichifor a demonstrat că are „ambiţia de a cuceri dimensiunile sensibilului auditiv, de a cultiva şi aureola tradiţia prin forţa prezentului" (Preda, 1984) şi că este „un admirabil melodist şi totodată un fermecător generator de culoare armonică şi orchestrală." (Popovici, 1984).

Componistic, lucrarea se structurează în două acte, primul însumând cinci scene iar al doilea, trei. Apar zece inserţii de film: front-proiecţii pe cortină (şapte filme) şi retro- proiecţii pe cortină, pe pereţii sufrageriei familiei Moscu şi ai camerei lui Egor (trei filme).

În interviul solicitat, plecând de la relaţia sa cu textul lui Eliade şi de la faptul că, faţă de textul originar, în care Simina deţine un rol hotărâtor, în opera sa aceasta deţine o poziţie minoră, Şerban Nichifor ne mărturiseşte: „…am insistat pe latura filosofică a romanului lui Eliade (cu

variantă concentrată a textului, din care au fost selectate capitolele XIV şi XV. (Oprea: 2005, 223).
2007 - Domino Film / L'Autre Rivage aveau în lucru pelicula *Demoiselle* în regia lui Adrian Istria d'Elner, după acelaşi roman. (Corciovescu: 2007).
[10] Dedicată compozitoarei Liana Alexandru, regretata soţie, a cărui muză a fost.
[11] Lucrarea are şi o variantă LP, produsă de Electrecord cu numărul ST-ECE 2108, sub titlul "Miss Christina"-excerpts.

evidente filiaţii eminesciene) şi în special pe coordonata 'universurilor paralele' sugerată de mine printr-o strategie componistică originală: în actul l, realul este marcat printr-o emisie sonoră 'tradiţională' şi *live*, iar imaginarul prin sunetul electronic şi *tape music* - pentru ca în actul ll realul să fie 'electronic' (deci…imaginar) şi invers. Am încercat astfel să induc ideea întrepătrunderii permanente (prin hierofanii ce pot fi decriptate doar hermeneutic) a planului material cu cel spiritual - idee ce este tipică scrierilor lui Eliade. Cât despre Simina - ea este totuşi un *alter ego* al Christinei! Nu ştiu care este explicaţia *logică*, dar rolul ei în opera mea este cu totul neesenţial. Sunt conştient de această eroare a libretului meu - dar pe mine m-a interesat relaţia directă Egor- Christina, precum şi prezenţa misterioasă a Naturii. De ce? Nu ştiu şi nici nu aş putea să vă dau un răspuns *raţional* (dacă vreţi, *catafatic*), deoarece pentru mine actul componistic reprezintă un fenomen eminamente *apofatic* (legat de *cunoaşterea negativă* şi de *trăirea* –în sens strict teologic - a Revelaţiei)" (Scarlat, 2005b)[12].

În plan ritmic, structura dramatică a operei o adoptă pe cea a desfăşurării narative, momentele muzicale ale interpreţilor şi inserţiile filmice, cu evoluţia balerinilor şi a figuranţilor se sudează în ordinea unei derulări logice, coerente, liniare a povestirii. Ca inventar de scene, opera însumează opt, corespunzătoare celor nouăsprezece capitole ale romanului. Punctele nodale de sens, însă, au fost concentrate în acest spaţiu narativ muzical. Concentrată în acest fel, acţiunea romanescă - şi din motive ale timpului real în care se desfăşoară acţiunea spectacolului - prinde noi contururi, mai ales în ceea ce priveşte durata creşterii în intensitate a dramei personajelor, dezvoltarea conflictului şi rezolvarea lui, în epilog. Scenele adăugate - cea în care e descrisă relaţia fiicei de moşier

[12] Informaţii suplimentare, oferite de dl. Şerban Nichifor în corespondenţa purtată, având ca subiect opera Domnişoara Christina: concepută conform principiului "anamorfozei sonore" (introdus de compozitor în sfera artei sunetelor încă din 1976 – i.C.S.), lucrarea proiectează hierofania implicită a textului prin inversarea coordonatelor constitutive în desfăşurarea celor doua acte. Astfel, în Actul I planul real este sugerat de Scena/Orchestra live, iar cel imaginar de Film/Muzica electronică. După o etapă tranzitorie la începutul Actului II (în care combinarea elementelor Film/Orchestră live şi Scenă/Muzică eletronică determină o întrepătrundere a realului cu imaginarul), în final planul real va fi reprezentat de Film/Muzică eletronică, iar cel imaginar de Scenă/Orchestră. Prin această anamorfoză a realului în imaginar s-a urmărit marcarea traseului iniţiatic parcurs – sub impulsul forţei transcendentale a dragostei - de eroul principal Egor, ce trece din lumea materială în cea spirituală (martie 2011).

cu vechilul şi scenele în care se derulează proiecţiile filmice, cu momente de balet - le susţin în acest sens. În epilog, imaginea se fixează într-un stop-cadru (plan de ansamblu este câmpia pustie) care se întunecă progresiv într-un fondu de închidere foarte lent (3-4'). Simultan apare, pentru câteva secunde, portretul Christinei, în *flash-back* intermitent.

Sunete electronice care cresc în intensitate şi creează impresia unor întâmplări neobişnuite pe cale de a se concretiza în chiar momentele receptării se împletesc cu sunete de oboi, fagot, tobe, harpă, orgă electronică, violă, contrabas. Peste acest suport muzical aproape nefiresc se suprapune textul prezentării personajelor (în prolog) şi al dramei în care sunt implicate acestea, provocată de simbioza planurilor real-fantastic, care-şi dispută întâietatea.

Reperele centrale pentru o analiză muzicologică avute în vedere sunt: în plan sintactic (macro-structural) - utilizarea tehnicii leit-motivelor, preluată din spaţiul literaturii: *tema Christinei* (anamorfozată în valsul morţii), *tema naturii (*câmpiile dunărene*), tema descântecului.* Form(ul)a muzicală, determinată direct de configuraţia textului narativ, este liberă, implicând ideea revenirii, a reprizei. Suprapunerea planurilor oniric şi real la nivel organologic se realizează prin instrumente tradiţionale versus electroacustice, dinamic (pe spectru larg, de la fffff[13] la ppppp[14]), agogic (schimbări progresive versus bruşte de tempo). În plan morfologic (micro-structural), la nivelul frecvenţelor - utilizarea unui material tono-modal în continuă transformare, bazat pe scări arhaice pre-pentatonice[15] (pentatonic defective), tronsoane modale de sorginte folclorică românească (pe arhetipul 2-1-3-1), moduri cu transpoziţie limitată (în special modul 2 Messiaen: 1-2-1-2-1-2-1-2) şi ca scări tonale. La nivel metro-ritmic: aplicarea accentelor prozodice (deduse din textul literar) în două ipostaze fundamentale: giusto versus parlando rubato[16], [17].

[13] fortissimo
[14] pianissimo
[15] Definiţia de dicţionar a termenului: PENTATÓNIC, -Ă, *pentatonice*, adj. (Muz.; în sintagmele) *Gamă pentatonică* = gamă alcătuită din cinci trepte, fără semitonuri, care stă la baza muzicii populare chineze, tătare, scoţiene etc. *Sistem pentatonic* = sistem muzical care se bazează pe o scară formată din cinci sunete de înălţimi diferite, în cadrul unei octave - din germ. pentatonisch. Sursa: DEX '98 - http://www.archeus.ro/lingvistica.
[16] Informaţii suplimentare oferite de dl. Şerban Nichifor, în urma corespondenţei purtate, plecând de la opera *Domnişoara Christina* (martie 2011).

Analizată, astfel, ca adaptare a unui text literar, opera lui Şerban Nichifor se încadrează printre transpunerile fidele operei sursă la nivelul titlului, al numelor personajelor, al contextelor în care acestea apar în poveste, al „pivoţilor narativi" (Vanoye, Lété, 1995: 114) şi, în acelaşi timp, se distanţează de acesta o dată prin conceperea modernă a limbajului muzical exersat şi, apoi, prin reconfigurarea şi recalibrarea rolurilor personajelor.

Varianta lirică a compozitorului Luis de Pablo[18]

Luis de Pablo[19]a plecat în demersul său muzical (şi) de la premisa: „Dans quelle mesure l'opéra en tant que genre (avec ses vices et ses vertus) peut-il me fournir des aiguillons capables de stimuler ma propre invention musicale et mon imagination théâtrale?"

Audiind ambele opere - pe cea a lui Şerban Nichifor şi pe a lui Luis de Pablo - putem remarca un prim punct comun: rolul minor pe care-l deţine Simina. Piet de Volder conchide: «Ce qui frappe de prime abord quand on compare le roman et son adaptation en livret, c'est la réduction du rôle de Simina. De Pablo voit dans ce personnage (qui n'a que neuf ans dans le roman!) une figure double: 'une jeune fille et une sorcière sans âge'» (Volder, 2001 : 99).

În volumul lui Piet de Volder, compozitorul spaniol mărturiseşte în legătură cu rolul Siminei în opera sa: „C'est dangereux de faire de Simina une figure trop présente, c'est un personnage très puissant . Après son apparition dans une scène aussi forte (lll , 2 - ea îi anunţă lui Egor ultima vizită a Christinei în scena seducerii - i.C.S.) il n'est plus possible de la faire revenir dans des scènes moins marquantes, sans risquer de nuire à l'effet dramatique" (Volder, 2001: 100).

---

[17] Definiţia de dicţionar: RUBÁTO s.n., adv. (muz.) 1. S.n. Executare liberă din punct de vedere ritmic (potrivit înţelesului cuvintelor din text), în scopul obţinerii unei mai mari expresivităţi. Cuv. it.- http://www.archeus.ro/lingvistica.

[18] Fişa operei: Premiera: 10 februarie 2001, Teatro Real, Madrid. Foto: Javier del Real. Scenografia: Francisco Nieva. Director muzical: José Ramón Encinar. Distribuţia: Cristina - Victoria Livengood, soprană. Egor - Francesc Garrigosa, tenor. Radu - Francisc Bas, tenor. Simina - Pilar Jurado, soprană. Nazarie - Louis Otez, bariton. Sanda - Sylvie Sullé, contralto. Doica - Maria José Suárez, mezzosoprană.

[19] A se vedea libretul operei *La señorita Cristina*, Teatro Real, Fundacion del Teatro Lirico, 2000.

În ceea ce priveşte personajul Christinei, apariţia acestuia în opera compozitorului spaniol este, ca şi în cea a compozitorului român, graduală: întâi-un portret, despre care discută personajele, înainte de apariţia ei *în carne şi oase*- la fel ca în roman. O altă «deviere» de la textul sursă: scena pasională dintre Egor şi Christina (actul lll, scena lll), pe care de Pablo o explică în următorii termeni: "J'avais rêvé que l'amour que Christina offre à Egor soit une sorte d'univers où il n'y aurait que l'extase, l'extase charnelle, mais totalement transposée de je ne sais quelle manière, vers l'univers dans lequel habite Christina. Je vois l'univers érotique de Christina comme une possibilité donnée à un mortel de devenir immortel par l'extase." (Volder, 2001: 106).

Despre fragmentele de vals pe care le remarcăm inserate în operă (conform aceluiaşi principiu al anamorfozei care stă la baza operei lui Şerban Nichifor), în actele l,3 (când Simina povesteşte despre vizitele nocturne ale Christinei) şi ll,3 („balul fantomelor"), compozitorul spaniol vorbeşte ca despre „une image musicale de la mort physiologique, avec des références aux automatismes du corps…une chose assez horrible!" (Volder, 2001: 120). Şi continuă: „Pour moi, cette valse est beaucoup de choses à la fois. Dans le cas de Simina c'est un premier pas vers cet 'univers' qu'on devine cruel - avec des seigneurs et des esclaves- , très volupteux et surtout, qui cherche à devenir charnel pour jouir de la chair à sa manière - cette manière qui reste mystérieuse. *Cette valse devrait sentir les fleurs fanées*" (Volder, 2001: 120). Aici am putea vorbi de o rezolvare parţială a uneia din zonele de indeterminare din roman, posibilă prin transpunerea directă, în spectacol, a poveştii. Parfumul florilor, care în textul narativ poate fi exprimat doar la nivelul stratului semnificaţiei (dacă recurgem la terminologia formulată de Roman Ingarden privind teoria straturilor operei de artă) (Ingarden, 1978), în limbajul dramatico-liric poate fi concretizat. Aici, nu olfactiv, prin concretizarea parfumului, ci auditiv, prin sugerarea lui, cum o percepe, muzical, prin inserţiile de vals, de Pablo (*les fleurs fanées*).

Libretul şi opera lui de Pablo sunt în permanent dialog. Cele zece scene împărţite în trei acte apelează la opt cântăreţi. Folosirea selectivă a distribuţiei (numărul redus de personaje în fiecare scenă - două sau, maxim, şase, ca în scena l, actul l, când acestea sunt prezentate, de fapt - reprezintă o strategie dramatică a compozitorului.

Un paradox. Egor apare în fiecare din cele zece scene ale operei, Christina, doar în trei (ll,1, ll,3, ll,3). El este, într-un fel, personajul prin

intermediul căruia se naşte, creşte şi se rezolvă drama. Compozitorul a ales pentru acest rol un tenor eroic, robust - «comme Don José dans *Carmen»* (Volder, 2000: 114) deşi, prin structura sa, personajul nu este un erou, el cedând, ca o marionetă, capriciilor nefireşti ale Christinei.

Fiecare personaj şi fiecare context în care apare acesta, planul real şi cel oniric sunt bine marcate de instrumentele folosite în operă: flaute, oboi, clarinete în si bemol şi în la, saxofon bariton în mi bemol şi saxofon soprano în si bemol, trompete, harpă, pian, ocarine, vioară, violoncel, contrabas etc. De exemplu, pentru a sugera muzical boala Sandei, în scena lll,1 (în care Nazarie şi Egor o vizitează pe bolnavă) sau în scenele lll,2 şi lll,3, după ce Simina face aluzie la moartea Sandei, instrumentul utilizat, asociat cu această stare, este flautul.

Culorile muzicale ale instrumentelor, tonurile acestora, personajele susţin atmosfera de nefiresc suprapusă peste cea reală, redând muzical universul şi tensiunea romanului.

Ambii compozitori s-au servit de textul lui Eliade cu o anumită libertate.[20] Finalul operei spaniole se desprinde de cel al romanului, compozitorul optând să-şi con - centreze atenţia asupra relaţiei, strict, (a) lui Egor cu Christina.

[20] Luis de Pablo îmi mărturiseşte, într-o epistolă din 29 aprilie 2004: „La fin de l'opéra ne retient la fin du roman. Il me semblait que cette révolution paysanne sous Egor détruirait l'histoire d'amour qui pour moi était le noyau de l'œuvre. Je me suis donc arrété à la disparition de Christina et la solitude de Egor … "

Versiunea televizuală a lui Viorel Sergovici[21]

Motto:
„Quand vous lisez un livre, vous avez le film de ce livre dans la tête"
(Duras, 2009)[22]

Filmul lui Viorel Sergovici este - după cum aprecia şi Grid Modorcea -„poate cea mai bună dintre ecranizările eliadeşti de până acum" (Modorcea, 2005: 199).

Regăsim în filmul lui Viorel Sergovici atmosfera fantastică a textului lui Eliade, mult ajutată de mijloacele tehnice de care dispune cea de-a şaptea artă pentru a o ilustra. Spaţiile sunt mici, încărcate - camerele conacului, în care personajele îşi dezvoltă partiturile filmice. Ele sugerează *îngrădirea* în atmosfera fantastică - subliniată şi de filmările *au ralenti*, de estomparea contururilor, de contrastul tenebre - pete de lumină, fondul sonor „fantomatic" (sunetul vântului, voci, şoapte etc.) - ce subliniază, în acelaşi timp, vizual şi sonor alunecarea spre monstruos. Toate concretizează vizual şi auditiv straturile de semnificaţii ale textului narativ.

Semnul, simbolul sub pretextul căruia se dezvoltă povestea filmică este cercul - sugerat de primul cadru - şi încheiat de ultimul: copacul uscat (sugerând moartea) care se vede pe fereastra deschisă a conacului şi, la sfârşit, tabloul în care acelaşi copac, bogat de culoare (sugerând viaţa) încheie, ca o cortină care se lasă, povestea. Căci filmul nu este altceva decât o încleştare viaţă-moarte, dezvoltată în registru fantastic. Un cerc din care toţi încearcă să scape - dar din care nu toţi reuşesc să evadeze.

Personajele centrale ale peliculei - în varianta Sergovici - sunt Simina şi Egor, singurele lucide, conştiente**:** prima aflându-se sub subjugarea strigoiului, fascinată de acesta, dezvoltând, însă, în paralel şi

[21] Fişa filmului: Regia - Viorel Sergovici, Adriana Rogovschi, Florica Gheorghescu. Redactor- Adriana Rogovschi. Costume - Eugenia Botănescu. Machiaj- Marga Ianoş. Montaj - Constantin Marciuc. Coregrafia - Sergiu Anghel. Grafica electronică - Ozana Stănescu. Directorul filmului - Miron Murea. Asistent imagine cameră - Viorel Sergovici jr. Producţie - Cezarina Neagu. Distribuţia: Egor - Adrian Pintea. Nazarie - Dragoş Pâslaru. Simina - Medeea Marinescu. Christina - Mariana Buruiană. Sanda - Raluca Penu. Doamna Moscu - Irina Petrescu. Doctorul - Gh. Constantin. Filmările au fost realizate cu sprijinul Academiei Române la Muzeul Ţăranului Român.

[22] „Marguerite Duras et le cinéma": Le roman est „un os, une structure, un sequelet (...) le script - difficile, mais qui laisse au lecteur une marge d' interprétation très, très grande."(Duras).

voinţa proprie, evident marcată de personalitatea moartei; al doilea - conştientizând şi în vis, şi în starea de trezie nefirescul poveştii pe care Christina vrea - Lucefăr răsturnat - s-o impună aevea.

Glisarea între vis şi realitate, între povestea trecută şi prezentul concret este înlesnită în special de Simina. E ca un transfer dirijat al voinţei Christinei, prin acţiunile Siminei. Numai că, în final, ceea ce nu putea avea coerenţă în plan real, trebuia să se destrame.

Filmul e construit ca o sumă de poveşti: povestea conacului şi povestea lui Egor şi a Christinei, care evoluează către un final care nu putea fi decât previzibil, în termenii lucidităţii. O luptă între prezent (Egor, care luptă să se rupă de vraja Christinei, să rămână lucid, conştient fiind că o *poveste* între ei nu ar fi posibilă) şi trecut (Christina, a cărei ucidere e mereu amintită de sunetul clopotelor şi de glasurile revoltate ale ţăranilor, impuse de coloana sonoră a filmului - ca o analepsă filmică, ca un flash-back auditiv, în primele cadre şi, apoi, şi vizual - în scenele din final, când are loc uciderea ritualică a strigoiului şi personajele de la conac se *întâlnesc* cu ţăranii răsculaţi în 1907, care asistă, de peste timp, la finalizarea poveştii). Clopotele, focul, birjarul-sunt elemente de legătură, de trecere trecut-prezent, ca un memento, ca o breşă deschisă în timpul real pentru re-ordonarea, punerea în limitele firescului a faptelor din trecut terminate incert, regizarea, în termeni simbolici, ritualici a unui alt final, prin Egor.

Filmul se constituie ca un „joc de forme şi culori, de sensuri şi sugestii"-apreciază Paul Alexandru Georgescu, subliniind fidelitatea „în ceea ce priveşte corpul epic (acţiune, episoade, fapte)"- filmul remarcându-se prin „intensificarea atmosferei de aşteptare şi angoasă" (Georgescu, 1992: 4). Despre personajul Siminei, interpretat de Medeea Marinescu, Paul Alexandru Georgescu îşi exprimă *mirarea:* găsirea unei „copile de 9 ani (...) corespunzătoare *copilului fermecat* al lui Kemenyl, transformată într-o tânără nurlie, complet deosebită de spiriduşul malefic creat de Mircea Eliade" (Georgescu, 1992: 4).

În planul informaţiei narative, secvenţa se realizează normal: cadrele largi din natură urmate de scenele domestice, de exemplu - micul dejun, scena din faţa tabloului Christinei etc. Durata planurilor concentrează informaţia narativă. Sunt selectate şi combinate - fragmente, de exemplu, din capitolele VII şi VIII ale romanului - în care este descrisă starea Sandei şi venirea doctorului, pentru a încerca să pună un diagnostic, în conformitate cu temporalitatea filmică vizată. O fragmentare care vine să exprime cât mai fidel filmic simultaneitatea unor acţiuni.

Elipsa filmică, în succesiunea planurilor se pretează la interpretări care, însă, nu ştirbesc informaţia narativă. Elipsa realizează *transferul* lui Egor dintr-un spaţiu-timp (*real* - al conacului) într-un altul (*oniric – visul* cu sala de bal, camera Christinei), doar în aparenţă eterogen cu primul. Succesiunea cadrelor şi vocea din *off* a personajului indică faptul că acesta este conştient că visează, dar concretizarea celor două planuri - vis, realitate - poate fi vizualizată doar la nivel filmic.

Structura textului, natura lui *fantastică* permit emergenţa simbolicului. Alcătuirea şi durata planurilor (de câteva minute, susţinând progresia dramatică a poveştii), economia de gesturi (insistenţa aparatului de filmat, exagerat *indiscretă* asupra expresiei ochilor şi a discursului facial, în special), punerea în valoare a unor obiecte cu rol esenţial în poveste (tabloul Christinei, buchetul de violete), importanţa muzicii (plierea acesteia pe stările personajelor sau pe latura reală ori fantastică a scenei în desfăşurare), jocul de lumini şi umbre care *sculptează* în cadru poziţia unui personaj sau a unui obiect, surprinderea de imagini semnificative (conacul vechi, caleaşca, pivniţa) toate ilustrează coerent filmic textul sursă.

Versiunea plastică a lui Dimitrie Gavrilean

Tabloul pictorului ieşean ilustrează foarte clar ceea ce Roman Ingarden numea, plecând de la concepţia stratului de „aparenţe schematizate" al operei de artă, paradoxul existenţei acesteia în inexistenţă (Ingarden, 1978: 26). Re-crearea în spaţiul operei a spaţiului real - sau, în cazul de faţă, literar. Combinarea în planul imaginilor a unor elemente sugerate - şi plecând de la - spaţiul romanesc, în care sunt configurate elemente din spaţiul real - textul lui Eliade plasează concret acţiunea: câmpiile dunărene, moşia Bălănoia unde locuieşte familia Moscu.

Plecând de la consideraţiile lui Ingarden pe marginea tablourilor cu temă literară (Ingarden, 1978: 111) şi a portretelor (Ingarden, 1978: 127) şi de la observaţia conform căreia „obiectul reprezentat în tablou (...) este doar indicat în mod intenţional printr-o *imagine vizuală* reconstruită" în acesta, dar că prezenţa reconstruită „nu este nimic altceva decât simplă aparenţă, un fel de *fantomă,* care nu poate exista în sine cu deplina corporalitate a determinării sale", pentru că, „fără să fie modelul său, obiectul determină în funcţia sa de reproducere (reflectare) faptul că el simulează (...) a fi obiectul reflectat (...), că ar fi o anumită persoană cu prezenţa ei corporală, existenţă şi individualitate" (Ingarden, 1978: 130-

131) observăm, plecând de la versiunea lui Dimitrie Gavrilean că, sub aceste aspecte, tabloul ridică anumite probleme de interpretare. Poate fi considerat şi tablou - cu temă literară- dar şi portret: focalizarea atenţiei asupra personajului central (portret) şi încadrarea acestuia în spaţiul amplu, în care se regăsesc elemente conexe (tablou). Portretul, în termenii formulaţi de Ingarden, nu şi-ar găsi aici justificarea. Anume, în acea parte a definiţiei care trimite la stratificarea operei, la faptul că ea reconstruieşte un obiect material ce apare reprezentat (aici, personajul - persoana Christinei). Pentru că un portret e definit ca reprezentare a unei persoane concrete, obiect real. Problema rezidă din faptul că lumea reală, din care se presupune că ar face parte obiectul reprezentat aici a fost substituită de cea livrescă, de spaţiul romanului. Şi mai complexă, pornind de aici, prin faptul că şi în spaţiul romanesc figura Christinei este reconstruită din/ prin discursul celorlalte personaje şi din reacţia acestora, comportamentul şi evoluţia lor livrescă în funcţie de personajul absent. Descrierea portretului Christinei făcut de personajele din roman (Sanda, Egor, Simina, doamna Moscu) - partitura romanescă ce a constituit suportul operei lui Dimitrie Gavrilean- constituie corul de voci-impresii pe care pictorul le-a ascultat pentru a concretiza imaginea obiectului, respectiv portretul fetei dispărute.

Tabloul, ca „realitate de fiinţă a imaginii" (Gadamer, 2001: 120) şi ca „spor de fiinţă" (Gadamer, 2001: 120) se concretizează în formula lui Gavrilean plecând nu de la un model iconic, vizual, ci de la unul descriptiv, pur textual. Gradul de fidelitate faţă de prototip nu poate fi urmărit decât plecând de la această descriere.

Tabloul lui Dimitrie Gavrilean ilustrează o foarte convingătoare scenă din romanul lui Eliade. Definind tabloul „ca operă de artă picturală, relativ cel mai aproape cu spectacolul cinematografic sau teatral", Ingarden menţionează că „amândouă aceste genuri de artă conţin un strat al obiectelor reprezentate şi un strat de imagini, reconstruite în tablou cu mijloace picturale, iar în spectacolul de teatru prin intermediul recuzitei şi al actorilor de pe scenă, dezvăluite subiectului privitor în percepţii vizuale şi auditive" (Gadamer, 2001: 206-207). În tabloul menţionat, stratul obiectelor reprezentate este ilustrat de portretul Christinei, în plan central şi de conacul care se desluşeşte în plan secund. Stratul de imagini este sărac ilustrat, aproape rudimentar - intenţia autorului fiind, clar, aceea a încadrării în prim plan a personajului Christinei. Tuşele de culoare, într-un joc cromatic cu trimitere certă, şi el, la universul romanesc - combinarea de roşu şi negru, pentru ilustrarea regimului nocturn în care „apare" în

roman strigoiul Christinei - compun un decor minimal. Sunt vizate şi clar ilustrate în tablou elementele temporale (noaptea) şi, uşor, cele spaţiale (câmpia dunăreană, atinsă de arşiţă) în care se încadrează povestea romanescă. Tabloul poate fi privit ca o scenă de teatru, încremenită, înrămată, care atrage atenţia asupra elementului central vizat în roman: prezenţa Christinei într-o lume în care se încăpăţânează să bântuie, deşi nu-i mai aparţine.

În spaţiul romanesc, prezenţa Christinei se insinuează progresiv. Singurul element de la care se va reconstitui povestea fetei ucise în timpul răscoalei din 1907 este portretul aflat în conacul familiei Moscu: „... un portret în mărime naturală al Christinei; l-a pictat Mirea. Copiii o ştiu după portretul acela..." (Eliade, 1996: 26). Descrierea fidelă o face, însă, Egor - pictor fiind: „Domnişoara Christina zâmbea din portretul lui Mirea, parcă l-ar fi privit într-adins pe el. Era o fată foarte tânără, îmbrăcată într-o rochie lungă, cu talia subţire şi înaltă, cu buclele negre lăsate pe umeri." (Eliade, 1996: 28-29). În tabloul lui Gavrilean, părul fetei are culoarea spicului, iar pentru rochie - al cărei element cromatic nu e menţionat în text, deşi, în descrierile Siminei şi ale doamnei Moscu Christina îşi făcea apariţia în vis „îmbrăcată în rochia roz, cu umbreluţă..."(Eliade, 1996: 24) - pictorul alege o combinaţie de albastru, maro şi cărămiziu, care contrastează cu decorul. Receptarea şi de către cititor prin intermediul stărilor personajelor din roman care iau contact cu personajul Christinei este progresivă, se intensifică pe măsură ce se intensifică şi reacţiile celorlalţi - în special ale lui Egor. Tabloul lui Gavrilean pare a fi surprins momentele dinaintea „izbucnirii conflictului" romanesc, momentele primelor apariţii ale personajului feminin, „văzute", aproape empatic, prin intermediul stărilor lui Egor provocate de portretul fetei, cu care pare că *dialogheaza* tacit. Acestuia i se pare că fecioara „îl privea în ochi zâmbindu-i cu familiaritate, parcă l-ar fi atins pe el din tot grupul să-i spună numai lui de nesfârşita ei singurătate. Pluteau mult dor şi multă jale în ochii domnişoarei Christina. Zadarnic îi zâmbea ea familiar, zadarnic îşi strângea cu mâna umbreluţa albastră şi îşi ridica pe furiş o sprânceană, parcă l-ar fi invitat să râdă şi el de pălăria ei prea mare şi prea încărcată, pe care, fireşte, n-o poate suferi, dar a pus-o, pentru că aşa i-a cerut mama ('Nu stă bine unei domnişoare să pozeze decât desăvârşit îmbrăcată'). Doar Christina suferea în nemişcarea ei.(...) (Eliade, 1996: 29)". În tabloul lui Gavrilean figura tristă a fetei contrastează cu silueta în aparenţă liniştită. „Umbreluţa" şi „pălăria încărcată" apar în tabloul lui Gavrilean, ca

elemente de recuzită aduse din spaţiul romanului, accesorii necesare legitimării personajului livresc. Mijloacele plastice de expresie au reconstruit „aparenţele vizuale" care au dus la „recuperarea obiectului reprezentat" (Ingarden, 1978: 15).

Obiect expresiv prin excelenţă - dacă apelăm la termenii lui Pudovkin (1960: 65-96) - care vorbea despre montaj (în cinema) ca despre „un monolog cinematografic fără cuvinte" - tabloul, ca şi sculpura, „posedă forţa de înrâurire directă a imaginii vizuale. Dar le lipsesc mişcarea şi dezvoltarea acesteia în timp" (Pudovkin, 1960: 155). Fără cuvinte, imaginea Christinei pe pânză, contrastând puternic cu decorul cu care, totuşi, intră în rezonanţă - acesta exprimând starea sufletească predominantă a fetei plecată prea tânără din lumea celor vii după care tânjeşte şi în care, strigoi, rătăceşte - este clar conturată, bagajul de semne livreşti la care face trimitere fiind coerent semnalat.

Tabloul lui Dimitrie Gavrilean trimite la procedeul cinematografizării, în aceeaşi accepţie pe care o dă Pudovkin termenului (Pudovkin, 1960: 228). Dacă în film cinematografizarea (ca şi, în teatru, teatralizarea) procesul de „amplificare a reliefului şi a expresivităţii poate fi realizat de aparatul mobil cu ajutorul prim-planului, al raccourci-ului, al luminii, al microfonului apropiat şi depărtat" (Pudovkin, 1960: 228), în pictură acest lucru se poate realiza prin focalizarea asupra detaliului semnificativ, pe elementul contrastant, recurgând la jocul de lumini şi umbre, dialogând în materia operei prin semnele aşezate cromatic pe pânză. Portretul Christinei pe pânza lui Gavrilean e, prin contrast cu decorul din care se desprinde, aproape fotografic. Imaginea pe care o citim este una cert realistă, în termenii definiţi de Pudovkin: „zugrăvirea realităţii obiective, oglindită cu o precizie şi claritate maximă, cu aprofundare maximă şi cu maximă îmbrăţişare a complexităţii sale."(Pudovkin, 1960: 235). O realitate, însă, a textului, a lumii ficţionale din care vine Christina, ca personaj. Figura feminină se desprinde din universul tabloului, decorul, pe de o parte, şi fata, pe de altă parte par două tablouri diferite, suprapuse, însă, tematic, intercondiţionându-se vizual şi simbolic, dar ca realizare, în ceea ce priveşte tehnica abordată par scrise diferit. Decorul pare un tablou neterminat, ca o structură fără importanţă majoră decât prin sugerarea simbolică, schematică, a elementelor care fac racordarea la textul romanului, pentru a susţine partitura imagistică a fetei din planul central. Tabloul fetei e lucrat aproape în filigran, tehnica detaliului, absentă în planul secund al decorului, fiind intens exersată.

În ceea ce priveşte relaţia artistului cu propria operă şi cu aceea a textului narativ, sesizăm o foarte fină *mise-en-abîme* a receptării: pictorul care priveşte tabloul (Egor la primul contact cu portretul Christinei) şi artistul Gavrilean care, prin ochii acestui personaj *alter ego* şi a stărilor sale recompune vizual imaginea fetei. Gavrilean pare să fi ascultat vocea pictorului din roman care spune: „Aş vrea să încerc odată să pictez acest tablou (...), să-l pictez cum ştiu eu, iar nu să fie o copie..."(Eliade, 1996: 30). Ca o prelungire a mâinii pictorului din text care concretizează textul, care materializează gândul. Iar tabloul, pe lângă faptul că recuperează elemente de pre-istorie romanescă, concretizează vizual imaginea unui portret inexistent decât la nivel textual, prin descriere.

Elementele de pre-istorie viz(ualiz)ate sunt - cum am amintit deja- cele care încadrează temporal şi spaţial apariţiile eroinei. Decorul sumbru descrie, schematic, prin culori închise „aceste câmpii dunărene" descrise de Nazarie în roman. Personajul crede că „nimeni n-a încercat vreodată să picteze asemenea locuri" care „ţi se par la început deznădăjduite, pustii, bătute de prea mult soare, şi apoi îţi dai seama de fecunditatea lor înspăimântătoare, de farmecul lor..." (Eliade, 1996: 6). Siluetele copacilor, în culori roşiatice, ca nişte rămăşiţe răvăşite de arşiţă, trimit clar la spaţiul arid descris în roman. Totul e sumbru, ars, lipsit, parcă, de viaţă, pustiu. Culorile amurgului, în tuşe de culori intense, marchează spaţiul temporal-nocturn- în care evoluează, în roman, personajul feminin central.

Tristeţea fetei, în roman, marcată de tragica şi timpuria ei dispariţie din lumea celor vii, care nu poate fi descrisă decât la nivelul stratului semnificaţiei (dacă apelăm la teoria straturilor formulată de Ingarden) constituie o astfel de zonă de indeterminare. Aceasta este rezolvată în spaţiul tabloului prin expresia feţei care exprimă, vizual, această stare sufletească a personajului. De asemenea, această trăsătură este puternic exprimată prin combinaţia de culori sumbre, vizualizând un decor care se află într-o puternică relaţie de empatie cu starea personajului.

Ca o concluzie, plecând de la partitura imagistică pe care ne-o propune spre lectură-vizualizare Dimitrie Gavrilean, ne aflăm în faţa nu a unui tablou, ci a unei scene de teatru sau film înrămate, care surprinde în esenţa lui un personaj profund, de sorginte romanescă, care vine să completeze noi contururi (prin eliminarea zonelor de indeterminare în accepţia ingardiană, cu mijloace specifice limbajului plastic), demonstrând, o dată în plus, con-vorbire*a* dintre limbajele artei.

Analiza cercetării

Nici una din cele patru transpuneri analizate nu se pliază unitar, perfect sinonimic, la toate nivelele de re-prezentare peste codul-sursă, fiecare aducând modificări formulei narative propusă de Eliade - fie în construcţia personajelor, fie în cea a dialogurilor, ale variantelor scenice - plecând de la text, fidel sau improvizând. Modificări inerente, însă, datorate limbajului în care au fost convertite. Ele formează o famile semiotică pentru că, indiferent de forma şi de codul transpunerii, regăsim elementele definitorii ale textului care radiază în fiecare: toate aceste transpuneri păstrează titlul omonim al textului lui Eliade, apoi numele personajelor, locul desfăşurării acţiunii, evoluţia progresivă a dramei spre un deznodământ, rezolvarea conflictului. Stratul semnificaţiei, în toate variantele avute în discuţie este cel mai bine şi cel mai fidel reprezentat, informaţiile - ancoră cu textul sursă le regăsim în fiecare partitură. Indiferent de natura transpunerii, informaţiile esenţiale din textul narativ pot fi recuperate, povestea narativă refăcută.

Toate aceste versiuni se completează, în special în ceea ce priveşte rezolvarea unor zone de indeterminare, care sunt posibile într-un limbaj iar în altele, nu. De exemplu: portretul Christinei, existent doar în planul lexico-sintactic în textul narativ, poate fi reprezentat şi în planul fonetico-lexical, şi în cel al obiectului în variantele lirică, plastică şi filmică. De asemenea, atât în varianta lirică, cât şi în cea televizuală, prin reprezentaţie, au fost concretizate vizual personajele şi, auditiv, acestea au „căpătat" particularităţi fonostilistice proprii actorilor care le-au interpretat, textura fonică şi coerenţa tonală venind, la rându-le, în sprijinul construcţiei vizual - auditive a personajelor descrise textual.

Descrierea unor momente care se petrec în vis a putut fi concretizată scenic, prin limbajul şi cu instrumentele specifice tehnicii cinematografice.

Toate aceste versiuni construiesc un tot. Un construct semiotic radial. Ca într- un cerc hermeneutic - de-construind (luând separat fiecare versiune, aşa cum am făcut-o) -prin care obţinem o centrifugare unitară a sensurilor, iar nu o pluralizare a acestora.

Plecând de la toate acestea, formulăm următoarele:

Concluzii

Abordarea textului literar eliadesc prin prisma ecranizării lui, a transpunerii lui în limbaj dramatic, plastic, liric etc. reprezintă un excurs aproape anamnetic, de recuperare a sensurilor, de stabilire a conexiunilor şi paralelismelor - a similarităţilor şi diferenţelor - care intervin într-un astfel de demers - traducere. Pentru ca, în final, să avem o imagine rotundă, complexă, a ceea ce înseamnă transmutarea cinesemiotică a operei literare - ca tip de comunicare polimorf (în termenii lui Warren şi Wellek), dramatică, lirică, plastică etc. ce ne conduce la obţinerea unei imagini a operei însăşi, a conţinutului său de sensuri, ca sumă - complex de motivaţii, raţiuni conceptuale, irizări semantice, simbolistică incifrând mitologia personală a autorului încrustată peste simbolistica universală. Să ne re-întoarcem la text, recuperându-i sensurile şi asimilându-l şi prin prisma transpunerilor lui în alte limbaje ale artei.

References

Corciovescu, C. (2007) Perspective 2009-2010 pentru cinematografia românească, în *Revista HBO*, noiembrie.

Dobrescu, C. (2008) *Revoluţie radială. O critică a conceptului de postmodernism dinspre înţelegerea plurală şi deschisă a culturii burgheze*, Braşov: Editura Universităţii Transilvania.

Duras, M. (2009) *Marguerite Duras et le cinéma*, http://www.youtube.com/watch?v=XxY7c2CDO2E.

Eco, U. (2007) *Limitele interpretării*, Ediţia a II-a revăzută, (Traducere de Ştefania Mincu şi Daniela Crăciun), Iaşi: Editura Polirom.

Eliade, M. (1996) *Domnişoara Christina,* (ediţie îngrijită de Mihai Dascal, tabel cronologic de Mircea Handoca, prefaţă de Sorin Alexandrescu), Bucureşti: Editura Minerva.

Gadamer, H. G. (2001) *Adevăr şi metodă,* (traducerea G. Cercel), Bucureşti: Editura Teora.

Georgescu, L. (2006) Raoul Ruiz ecranizează romanul Domnişoara Christina de Eliade, in *Curierul Naţional*, 4631/ sâmbătă, 13 mai.

Georgescu, P. A. (1992) Mircea Eliade şi Domnişoara Christina, in *Adevărul literar şi artistic,* lll, (146), 13 decembrie.

Ingarden, R. (1978). *Studii de estetică*, (în româneşte de Olga Zaicik, Studii introductive şi selecţia textelor de Nicolae Vanina), Bucureşti: Editura Univers.

Klinkenberg, J. M. (2004) *Introducere în semiotica generală*, (Traducere şi Cuvânt înainte de Marina Mureşanu Ionescu, Indice şi noţiuni de Cristina Petraş), Iaşi: Institutul European.

Modorcea, G. (2005) *Dicţionarul cinematografic al artelor româneşti*, Bucureşti: Editura Tibo.

Oprea, Ş. (2005) *Căruţa lui Thespis,* Iaşi: Editura Opera Magna.

Popovici, D. (1984) *Diptic liric*, în *Săptămâna*, nr. 20, vineri 18 mai.

Preda, I. (1984) *Problematica tinerei generaţii de compozitori*, în *Amfiteatru*, aprilie, an XVlll, nr. 4.

Pudovkin, V. I. (1960) *Despre arta filmului*, (traducere de D.I. Suchianu şi Gh. Ciocler), Bucureşti: E.S.P.L.A., Cartea rusă.

Sărăţeanu, S. (1993) Premiile UNITER pentru cel mai bun spectacol de televiziune, in *Monitorul*, Iaşi, 14 aprilie, 86 (543).

Scarlat, C. (2005a) Mircea Eliade, Luis de Pablo şi Domnişoara Christina pe scenele lumii, in Revista *Poesis*, 3-4-5 (martie- aprilie- mai).

Scarlat, C. (2005b) Mircea Eliade pe scenele lumii, convorbire cu compozitorul Şerban Nichifor, in *Origini. Romanian Roots,* 4-5.

(2002) *The New Grove Dictionary of Music and Musicians,* Second Edition, Edited by Stanley Sadie, Executive Editor John Tyrrell, Volume 17, Monnet to Nirvana, Grove (Anglia).

Tartler, G. *Anamorfoza în muzică*, în *Viaţa Românească*, an LXXVll, nr. 8-august, pp. 82-83.

Vanoye, F., Lété, A. G. (1995) *Scurt tratat de analiză filmică*, (Traducere de Otilia-Maria Covaliu, Carmen Dumitriu), Bucureşti: Editura ALL Educational.

Volder, P. (2001) *Le théâtre musical de Luis de Pablo*, Milano: Edizioni Suvini Zerboni.

Date despre Autor

Cristina Scarlat este doctorand în cadrul Şcolii Doctorale de Studii Filologice a Universităţii „Alexandru Ioan Cuza" din Iaşi, Anul I. Tema tezei de doctorat: transpunerea operei lui Mircea Eliade în diverse

limbaje ale artei - liric, dramatic, cinematografic, plastic, jazz etc. Coordonator: prof. univ. dr. Lăcrămioara Petrescu. Publică de peste 16 ani studii, eseuri, interviuri despre Mircea Eliade. A publicat volumul *Mircea Eliade. Hermeneutica spectacolului, I, Convorbiri,* Editura Timpul, Iaşi, 2008 - reunind interviuri cu personalităţi din ţară şi din lume, apărute în *Convorbiri literare, România literară, Origini. The Romanian Roots, Caietele* Mircea Eliade*, Poesis, Nord Literar, Euresis. Cahiers roumains d'études littéraires et culturelles etc.* E-mail: cristinanscarlat@yahoo.fr

Această lucrare a fost posibilă cu sprijinul Programului Operaţional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane în cadrul proiectului POSDRU / 1.5 / S/ 78342.

Consumer Culture and Postmodernism

Prasidh Raj SINGH[1] [2]

Abstract:

Postmodernism is a variety of meanings and definitions, is used to refer to many aspects of social life from musical forms and styles, literature and fine art through to philosophy, history and especially the mass media and consumer culture. Post modernism is a slippery term that is used by writers to refer to several different things. Featherstone (1991) points out the term has been used to refer to new developments in intellectual and cultural theory. The suggestion that our subjective experience of everyday life and our sense of identity has somehow changed significantly in recent years. The view that capitalist or industrial societies have reached new and important stages in their development, the shift from modernity to post-modernity. Consumer culture is also play a vital role in the society, consumer culture may be defined as a day to day change in the taste of consumer behaviour. The term "consumer culture" refers to cultures in which mass consumption and production both fuel the economy and shape perceptions, values, desires, and constructions of personal identity. Economic developments, demographic trends, and new technologies profoundly influence the scope and scale of consumer culture. Social class, gender, ethnicity, region, and age all affect definitions of consumer identity and attitudes about the legitimacy of consumer centred lifestyle.

Keywords:

Postmodernism, Consumer culture, Modernity, Consumer identity, Ethnicity

[1] Prasidh Raj SINGH – Student at National Law University, Orissa India, Email : Prasidh_raj16@yahoo.co.in , Mobile no. +9583237911

[2] First published in Postmodern Openings, March 2011, No.5, www.postmodernopenings.com

Postmodernism is a complicated term, or set of ideas, one that has only emerged as an area of academic study since the mid-1980s. Postmodernism is hard to define, because it is a concept that appears in a wide variety of disciplines or areas of study, including art, architecture, music, film, literature, sociology, communications, fashion, and technology. It's hard to locate it temporally or historically, because it's not clear exactly when postmodernism begins. Postmodernism seems to offer some alternatives to joining the global culture of consumption, where commodities and forms of knowledge are offered by forces far beyond any individual's control. These alternatives focus on thinking of any and all action (or social struggle) as necessarily local, limited, and partial--but nonetheless effective. By discarding "grand narratives" (like the liberation of the entire working class) and focusing on specific local goals (such as improved day care centers for working mothers in your own community), postmodernist politics offers a way to theorize local situations as fluid and unpredictable, though influenced by global trends. Hence the motto for postmodern politics might well be "think globally, act locally"--and don't worry about any grand scheme or master plan.

Postmodernism is also refers to the intellectual mood and cultural expressions that are becoming increasingly dominant in contemporary society. Postmodernism, which became an area of academic study in the mid eighties , is a term used to designate the era beyond modernity. In review, the Premodern (medieval) age was called the age of faith and superstition, followed by the modern age, the age of reason, empiricism and science. The postmodern age of relativity and, recently, the newest form of postmodernism, the age of holism and interdependence, followed. Respectively, the guiding metaphors are the created organism, the machine, the text, and the self-organizing system Modernism has been introduced as a benchmark for the discussion of postmodernism, and two related terms, postmodern and postmodernist.

Postmodernism often bills itself as anti-philosophical, by which it means that it rejects many traditional philosophical alternatives. Yet any statement or activity, including the action of writing a postmodern account of anything, presupposes at least an implicit conception of reality and values. And so despite its official distaste for some versions of the abstract, the universal, the fixed, and the precise, postmodernism offers a consistent framework of premises within which to situate our thoughts and actions.

Abstracting from the above quotations yields the following. Metaphysically, postmodernism is anti-realist, holding that it is impossible to speak meaningfully about an independently existing reality. Postmodernism substitutes instead a social-linguistic, constructionist account of reality. Epistemologically, having rejected the notion of an independently existing reality, postmodernism denies that reason or any other method is a means of acquiring objective knowledge of that reality. Having substituted social linguistic constructs for that reality, postmodernism emphasizes the subjectivity, conventionality, and incommensurability of those constructions. Postmodern accounts of human nature are consistently collectivist, holding that individuals' identities are constructed largely by the social-linguistic groups that they are a part of, those groups varying radically across the dimensions of sex, race, ethnicity, and wealth. Postmodern accounts of human nature also consistently emphasize relations of conflict between those groups; and given the de-emphasized or eliminated role of reason, postmodern accounts hold that those conflicts are resolved primarily by the use of force, whether masked or naked; the use of force in turn leads to relations of dominance, submission, and oppression. Finally, postmodern themes in ethics and politics are characterized by identification with and sympathy for the groups perceived to be oppressed in the conflicts, and a willingness to enter the fray on their behalf

Postmodernism rejects the Enlightenment project in the most fundamental way possible—by attacking its essential philosophical themes. Postmodernism rejects the reason and the individualism that the entire Enlightenment world depends upon. And so it ends up attacking all of the consequences of the Enlightenment philosophy, from capitalism and liberal forms of government to science and technology.

Postmodernism's essentials are the opposite of modernisms. Instead of natural reality—anti-realism. Instead of experience and reason—linguistic social subjectivism. Instead of individual identity and autonomy—various race, sex, and class group-isms. Instead of human interests as fundamentally harmonious and tending toward mutually-beneficial interaction conflict and oppression. Instead of valuing individualism in values, markets, and politics calls for communalism, solidarity, and egalitarian restraints. Instead of prizing the achievements of science and technology—suspicion tending toward outright host

	Pre-modernism	Modernism	Postmodernism
Metaphysics	Realism: Supernaturalism	Realism: Naturalism	Anti-realism
Epistemology	Mysticism and/or faith	Objectivism: Experience and Reason	Social subjectivism
Human Nature	Original Sin; Subject to God's will	Tabula rasa and Autonomy	Social construction and conflict
Ethics	Collectivism: Altruism	Individualism	Collectivism: egalitarianism
Politics & Economics	Feudalism	Liberal Capitalism	Socialism
When and Where	Medieval	The Enlightenment; 20thcentury sciences, business, and technical fields	Late twentieth century humanities and related professions

Postmodernists do not attempt to refine their thoughts about what is right or wrong, true or false, good or evil. They believe that there isn't such a thing as absolute truth. A postmodernist views the world outside of themselves as being in error, that is, other people's truth becomes indistinguishable from error. Therefore, no one has the authority to define truth or impose upon others his idea of moral right and wrong.

Their self-rationalization of the universe and world around them pits themselves against divine revelation versus moral relativism. Many

choose to believe in naturalism and evolution rather than God and creationism.

Postmodernism culture

If we understand where postmodernism is coming from and where it is going, we will begin to see its expressions in every area of our culture. In 1984, the year of Orwell's prediction, Francis Schaeffer stated, "Finally, we must not forget that the world is on fire. We are not only losing the church, but our entire culture as well. We live in a post-Christian world which is under the judgment of God." Ravi Zacharias, himself Indian born, observed, "What's happening in the West with the emergence of postmodernism is only what has been in much of Asia for centuries but under different banners." It is the postmodernist himself who wants to convince us that culture is neutral and has no moral connotations. But that is because a non-Christian culture does not believe in morality, at least to the extent that anything we do, think, say or observe has anything to do with right and wrong. Morality is relegated to the spiritual level which can only be highly personal and certainly not judged by our actions. Gene Veith comments, "For all its talk about culture, postmodernism lacks culture since the traditions, beliefs and morals that define culture are all disabled."

An Attack on Truth

Perhaps the most identifying mark of postmodernism is its flat denial of the possibility of truth. With its roots in existentialism, postmodernism maintains that truth is created by a social group for its own purposes and then forced on others in order to manipulate and suppress them. Postmodernism's main objective, therefore, is to "deconstruct" this build up of language and society (i.e. "culture") and liberate the oppressed from the oppressor. The postmodernist attack is quite different. David Dockery explains: Postmodernists would critique Christianity by claiming that Christians think they have the only truth. The claims of Christianity are rejected because of the appeal to absolute truth. Absolute truth claims will be dismissed by

The postmodernist for being "intolerant" –trying to force one's beliefs onto other people. Postmodernists have genuinely given up on the idea of absolute truth. Of course, the age-old response to such skewed

thinking is, "How can you say absolutely that there is no absolute truth?" Postmodernists do not care about the apparent contradiction. The oppressive attitude has been disabled and that is all that matters. A typical statement by a "Repressed Memory Therapist" reveals this agenda, "I don't care if it's true. What actually happened is irrelevant to me."24 One wonders how such "therapy" could ever help anyone.

The Loss of Identity

If modernism proclaimed the death of God, postmodernism proclaims the death of self. As strange as that may sound to the remnants of a modernistic society who were born and bred on rugged individualism and humanism. The postmodern mind-set can have a devastating impact on the human personality. If there are no absolutes, if truth is relative, then there can be no stability, no meaning in life. If reality is socially constructed, then moral guidelines are only masks for oppressive power and individual identity is an illusion. The role-models for such culture become the homeless who choose to live on the streets instead of in shelters, the cyberpunks who live inside a computer in a virtual world where they really do not exist, the city gangs where identity is lost and rules of society are discarded, or the grunge kids who (while coming from wealthy enough families to afford nice clothing) wear the uniform of the "group" and lose their individual identity.

Origin of consumer culture

In a review of historical accounts of consumption and culture, Grant McCracken (1988) remarks that there is little consensus as to the origins of consumer culture. Consumer culture began in eighteenth-century England with the commercialization of fashion precipitating a mass change in taste. According to these historians, the new predilection for style fueled a demand for clothing that was mass-produced through technical innovations in the textile industry and mass-marketed through innovations in printing technologies that afforded wide-scale advertising.

Another historian, Rosalind Williams (1982), claims that the consumer revolution began in late-nineteenth-century France, when the pioneering efforts of French retailers and advertisers transformed Paris into a "pilot plant of mass consumption" through the Paris expositions of

1889 and 1900. Williams argues that the expositions significantly contributed to the development of the department store and the trade show, key factors in the development of consumer culture.

Finally, it may be less useful to identify the specific points of origin for the consumer revolution than to note patterns of cultural change that foretold the radical restructuring of society. He identifies three moments in history that undergird the development of modern consumer culture. The first was Elizabethan politics in sixteenth-century England, where Queen Elizabeth I introduced the use of objects to her highly ceremonial court to communicate the legitimacy of her rule. The second was the increased participation of the masses in the marketplace in eighteenth-century Europe. As more members of the culture could participate in the marketplace because of the widespread prosperity of the industrial revolution, the marketplace expanded, creating an explosion of consumer choices. The gentry, the middle class, and the lower class perceived and adopted the social significance of goods and attempted to appropriate those significances for themselves. The third was the institutionalization of consumption through the emergence of the department store in the nineteenth century. The department store fundamentally changed the nature and the context of purchase activity as well as the nature of the information and influence to which the consumer was subjected.

Don Slater (1997) summarizes these thoughts by arguing that consumer culture began with a wide penetration of consumer goods into the everyday lives of people across social strata, that consumption was ignited through a new sense of fashion and taste, and finally that the culture was cemented through the development of infrastructures, organizations, and practices that took advantage of the new markets, namely, the rise of shopping, advertising, and marketing.

Defining consumer culture

Consumer culture is a system in which consumption, a set of behaviours found in all times and places, is dominated by the consumption of commercial products. It is also a system in which the transmission of existing cultural values, norms and customary ways of doing things from generation to generation "is largely understood to be carried out through the exercise of free personal choice in the private

sphere of everyday life." Furthermore, consumer culture is also bound up with the idea of modernity, that is, a world "no longer governed by tradition but rather by flux," and in which "social actors who are deemed to be individually free and rational" holds sway. And finally, consumer culture denote an economy in which value has been divorced from the material satisfaction of wants and the sign value of goods takes precedence.

In consumer culture predispositions toward social emulation, matching, and imitation expressed through marketplace choices are accompanied by a penchant for differentiation, individuality, and distinction also expressed through marketplace choices. Together these motives drive the characteristically rapid turn - over in goods and services. These dynamics are often thought to have been triggered by the purposeful social engineering of marketers, advertisers and retailers have spread from roots in the fashion industry into all parts of social life

Four more crucial aspects of consumer culture include:

1. The pervasive and rapid circulation of commercial products, that is, things produced for exchange within a capitalist market, takes priority over and above things redistributed by governmental through the welfare state or exchanged among social groups through gift giving.

2. The relative independence of consumption activities from those related to production and the growing power and authority this gives to some consumers over market dynamics.

The special importance given to the use of consumer goods in the allocation of individual status, prestige, perceived well - being and quality of life.

There are many definitions of consumer culture. To begin, consumer culture should not be confused with two of its attributes: consumerism and materialism.

According to Yiannis Gabriel and Tim Lang (1995), consumerism has at least five distinct connotations. It is a moral doctrine, a means for demarcating social status, a vehicle for economic development, a public policy, and a social movement. Consumerism is defined here as the collection of behaviors, attitudes, and values that are associated with the consumption of material goods.

Materialism is another perspective that is prevalent in consumer culture. The term "materialism" also has a rich etymology. At the highest levels of materialism, possessions assume a central place in a person's life and are believed to provide the greatest sources of satisfaction and dissatisfaction. While one might readily think that materialism is a good synonym for consumerism, materialism, at least as it is defined here, only covers a part of consumerism. Namely, materialism deals only with the social value of material goods.

Consumer culture, which subsumes both consumerism and materialism, has been studied from the perspective of a variety of disciplines, including communication, cultural studies, theology, sociology, psychology, marketing, anthropology, and philosophy. Regardless of the disciplinary approach, a central feature of consumer culture is the relationship between people and material goods. Generically, consumer culture is a social arrangement in which the buying and selling of goods and services is not only a predominant activity of everyday life but also an important arbiter of social organization, significance, and meaning.

Consumer culture in BRIC countries

BRIC literally refers to Brazil, Russia, India and China, but may include a number of countries with rapid economic development and growth in consumer culture, thus including countries like Turkey or South Africa. In all of these countries the emergence of powerful local brands such as the Murat, Mahindra, and Tata automobile brands in Turkey and India, respectively, and large local consumer markets is a big part of the story of global consumer culture in the 21st century.

In China, the spread of consumer culture has been fostered by the existence of strong consumer interest before the 19th century as part of an urban culture and a secular outlook (Stearns 2006). The appeal of "an almost fantasy like modernity" that promises some release from "customary hierarchies and constraints" (Stearns 2006, 109) has also fostered the dramatic expansion of consumer culture. Finally, economic reforms post 1979 have diminished state power dramatically and freed many consumers from political strictures on consumption.

As in other places, distinctive characteristics of consumer culture are emergent in China. Among these are the idea of consumption as a palliative to continued tight state control of political freedom and the

media; the articulation of various local understandings of Chinese history and character in its branding practices, and the role of consumer goods in vitalizing China's gift economy and in particular the web of interpersonal relationships often referred to as *guanxi* (Dong and Tian forthcoming; Latham 2006). Others have commented on the interaction between China's one child policy and the special role of children in creating the more hedonically oriented Chinese consumer of today. The speed of development and the success of a one - child family policy has "plunged children and parents from all social strata into a consumer revolution. As a result, the proportional claims of Chinese children on their family's financial resources are both larger and more uniform across economic strata than for children in earlier cases" of consumer culture.

In India, the growth of a middle class estimate to represent 30% of the population, or 250 million people is the big story of the early 21st century. Still, it is likely that no more than 100

million or so of this middle - class represents a consumerist segment. As in China, participation in consumer culture is associated with cosmopolitan values like modernity, democracy, and even liberation. Nonetheless, the majority of the larger group remains committed to a savings orientation; Indians tend to save 25% of their incomes and place their savings in cash accounts rather than consume financial instruments. Across the population about half of all discretionary expenditures are for important family ceremonial activities rather than for the satisfaction of individual desires, indicative of the enduring role of family in structuring consumption practices in India. On the other, hand there is a huge aspiring class, perhaps as many as 260 million, striving to attain middle class status, with maybe 15 million joining the middle classes each year who may engage in bouts of conspicuous spending. The Indian middle class is also divided along the fault lines of geography, especially the northsouth divide, education, profession, especially differences between the private and public sector, class, and caste.

Role of Consumerism in Contemporary Society

In the good olden days the principle of Caveat emptor', which meant buyer beware governed the relationship between seller and the buyer. In the era of open markets buyer and seller came face to face, seller exhibited his goods, buyer thoroughly examined them and then purchased

them. It was assumed that he would use all care and skill while entering into transaction.

The maxim relieved the seller of the obligation to make disclosure about the quality of the product. In addition, the personal relation between the buyer and the seller was one of the major factors in their relations. But with the growth of trade and its globalization the rule no more holds true. It is now impossible for the buyer to examine the goods before hand and most of the transactions are concluded by correspondence. Further on account of complex structure of the modern goods, it is only the producer / seller who can assure the quality of goods. With manufacturing activity becoming more organized, the producers / sellers are becoming more strong and organised whereas the buyers are still weak and unorganized. In the age of revolutionized information technology and with the emergence of e-commerce related innovations the consumers are further deprived to a great extent. As a result buyer is being misled, duped and deceived day in and day out. Mahatma Gandhi, the father of nation, attached great importance to what he described as the "poor consumer", who according to him should be the principal beneficiary of the consumer movement.He said "A Consumer is the most important visitor on our premises. He is not dependent on us we are on him. He is not an interruption to our work; he is the purpose of it. We are not doing a favour to a consumer by giving him an opportunity. He is doing us a favour by giving an opportunity to servehim."

Inspite of these views consumerism is still in its infancy in our country, thanks to the sellers market and the government monopoly in most services. Consumer awareness is low due to the apathy and lack of education among the masses. No one has told them about their rights - to be informed about product quality, price, protection against unsafe products, access to variety of goods at competitive prices, consumer education etc. What consumerism lacks here is education and information resources, testing facilities, competent leadership, price control mechanism, and adequate quasi-judicial machinery. The providers of goods and services have been reluctant to give due consideration to consumer interest protection.

In present situation, consumer protection, though as old as consumer exploitation, has assumed greater importance and relevance. Consumerism is a recent and universal phenomenon. It is a social movement. Consumerism is all about protection of the interests of the

consumers. Consumerism is concerned with protecting consumers from all organisations with which there is exchanged relationship. It encompasses the set of activities of government, business, independent organisations and concerned consumers that are designed to protect the rights of consumers.

As commonly understood consumerism refers to wide range of activities of government business and independent organisations designed to protect rights of the consumers. Consumerism is a process through which the consumers seek redress, restitution and remedy for their dissatisfaction and frustration with the help of their all organised or unorganised efforts and activities. It is, in-fact a social movement seeking to protect the rights of consumers in relation to the producers of goods and providers of services. In-fact consumerism today is an all-pervasive term meaning nothing more than people's search for getting better value for their money. Consumer is the focal point of any business. Consumers' satisfaction will benefit not only business but government and society as well. So consumerism should not be considered as consumers' war against business. It is a collective consciousness on the part of consumers, business, government and civil society to enhance consumers' satisfaction and social welfare which will in turn benefit all of them and finally make the society a better place to live in.

Components of consumerism

There are various components of consumerism. First and foremost is self-protection by consumers.

Consumer must be aware of his rights, raise voice against exploitation and seek redressed of his grievances.

Consumers' consciousness determines the effectiveness of consumerism. It is the duty of the consumer to identify his rights and to protect them.

Voluntary Consumer Organisations engaged in organising consumers and encouraging them to safeguard their interests is another important element of consumer movement.

The success of consumerism lies in the realisation of the business that there is no substitute for voluntary self-regulations. Little attention

from the business will not only serve consumers interest but will also benefit them.

Some businesses in India have come together to adopt a code of conduct for regulating their own activities. Regulation of business through legislation is one of the important means of protecting the consumers.

Consumerism has over the time developed into a sound force designed to aid and protect the consumer by exerting, legal, moral and economic pressure on producers and providers in some of the developed

Rising consumerism in India

Consumerism is used here in the sense of the development of consumer-oriented tendencies, marked by the availability of a variety of manufactured consumer goods and active advertising of the products in various media. Part of the rising consumerism in India may be cast in the general context of global tendencies in consumerism. Recent work suggests that global diffusion of consumerism has been aided by the expansion of multinationalism, the diffusion of telecommunication and satellite technologies, the general dissatisfaction with socialist political regimes, and emerging economic successes in East Asian countries. Certainly, recent moves in India echo these developments.

What is happening in India may also be described in postmodern terms. Indian development does not follow standard chronological sequences observed in some Western societies. Models of social change do not follow any known patterns of change. Modernist methods found in the conventional social sciences have limited value when the objective is to capture change in non-Western cultures. This is because modernist thinking is regimented, very rationalistic, and (pseudo)scientifically oriented. Postmodernist thinking accommodates nonlinear thinking and is open-minded when it comes to alternate or nonorthodox patterns. For example, some new technologies in India are diffusing faster than some old technologies. So, one cannot use the historical progression of the West as a model to study India. The Indian consumer scene is replete with what might be misinterpreted by the modernist to be contradictions and the juxtaposition of opposites (and therefore, non-natural), but in reality they represent highly symbolic modes of behavior, much of which must be understood within the Indian cultural framework.

In sum, I have identified 13 different factors to describe India as an emerging consumer society. Although these factors are not to be considered exhaustive, they are representative of the movement of India toward a consumer-oriented society. The factors are:

- A burgeoning middle class, its changing values, and pent-up consumer demand
- Changing women's roles, women's labour participation, and the changing structure of the family
- Rising consumer aspirations and expectations across many segments of the population
- increased consumer spending on luxury items aided by past savings and the introduction of the credit system
- New types of shopping environments and outlets
- Media proliferation, satellite and cable television, and the thriving film industry
- Media sophistication and familiarity with English language among media people and a wide segment of the population
- High degree of consumer awareness and sophistication across different segments
- The emergence of travelling Indian consumers-immigrants in the United States and England, overseas workers, tourists, and professionals-and their exposure to worldwide consumer products
- Strong domestic consumer goods manufacturing sector
- Resurfacing of hedonistic cultural elements after centuries of dormancy
- Entry of multinational corporations into India
- The emergence of the rural consumer sector

Consumer culture in western world

The term "consumer culture" refers to cultures in which mass consumption and production both fuel the economy and shape perceptions, values, desires, and constructions of personal identity. Economic developments, demographic trends, and new technologies profoundly influence the scope and scale of consumer culture. Social class, gender, ethnicity, region, and age all affect definitions of consumer identity and attitudes about the legitimacy of consumer centredlifestyle

The intellectual roots of consumer culture date to seventeenth century Western Europe and the antimercantilist idea that domestic markets could adequately sustain national economies. By the 1770s, as early capitalist ideology and early industrialization took hold in England, a widespread culture of consumption arose. This early English consumer culture influenced life in colonial America. Colonists acquired English - made goods as markers of status and respectability. Despite Jeffersonian Republican and religious protests against luxury and aristocratic emulation, the ties between gentility and commodity consumption grew after the Revolutionary War, especially as early industrialization and commercial and transportation revolutions made consumer goods more easily available and less expensive. These developments led white women in middleclass, urban communities to relinquish many familiar tasks of domestic labor, such as making soap. By the 1830s, consumption had become central to how middleclass women defined themselves as wives and mothers.

Consumer culture began to assume its modern contours after the Civil War. The explosive growth of industrialization and its accompanying techniques of mass distribution made the consumption of ready made goods possible on an unprecedented scale. Urbanization and population growth broadened markets for consumption. By 1900, department stores, mail order catalogs, and masscirculated magazines made consumer culture broadly accessible. As mass production pushed prices down, and as department stores offered cheap knockoffs of expensive goods, immigrants and working class Americans got their own taste of consumerism. Consumer culture had also expanded beyond its urban base. Mass magazines and catalogs kept the remotest corners of the nation abreast of new styles and merchandise.

Some Americans resisted consumerism. In 1899, the cultural critic Thorstein Veblen derided what he called the "conspicuous consumption" of luxury goods. Progressives both condemned the "profligate" consuming patterns of workers and immigrants and reacted politically when corporate monopolies, inflation, and unsafe merchandise threatened their own increasingly commodity centered lifestyles. Some, like Florence Kelley, sought to organize a consumer movement as a force for reform, but most middle class Americans simply took consumerism for granted.

The rise of national "brand name" products added a new dynamic to consumer culture. During the early 1900s, merchandisers began

promoting brand names in order to gain leverage in marketing and distributing their wares. By the 1920s, much of this promotional work had passed to advertising agencies. Using dramatic graphics and carefully honed copy to associate brand name products with desirable personality traits and social values, advertising agencies became cultural arbiters of style and taste.

Some historians suggest that brand names, national advertising campaigns, the movies, and, by the 1930s, chain stores and radio led to a homogenization of American culture. But ethnic enclaves, unions, and competing values contributed to distinct cultures of consumption. During the 1950s, however, economic prosperity, suburbanization, and a Cold War emphasis on Americanism and idealized nuclear families undermined these distinctions. With the advent of television and ubiquitous commercial icons like Holiday Inn and McDonald's, and the spread of shopping centers and malls, Americans absorbed a larger set of shared cultural references and consumer centered aspirations.

HOME OWNERSHIP. Foremost on the list of items that American citizens were told they needed was new housing, and the ideal housing, according to the standards of the time, was a mass-produced single-family home in the suburbs, residential housing construction after the war occurred at rates never before seen in the United States, with the federal government helping veterans buy homes with guaranteed loans and connecting the new suburbs to cities with an immense system of federally built highways. Between 1947 and 1953, the number of people living in the suburbs increased by 43%, and by 1960 62% of Americans owned their own homes.

AUTOMOBILES. Home ownership generated the need for many items, but few had more far-reaching effects than automobiles. With such a large proportion of Americans living in the suburbs, the ability to commute to work and shopping centers became essential, so a family car went from being a luxury to being a necessity in the 1950s. This was the birth of American car culture. Then, as now, a new car represented a substantial investment. The average income was $3,216 a year, and the cost of a Ford was between $1,399 and $2,262—at least half of a family's annual income. (Interestingly, this ratio has remained about the same: in 2003 the median family income was about $43,000, while a new car cost about $21,000). Car ownership led to more travel, which spawned more business opportunities. Fast food restaurants allowed people to eat in

their cars. Motels ("motor hotels") provided inexpensive places to stay (and park cars overnight). Convenience stores sprang up along the new highways, encouraging drivers to stop and shop while they were on the road. Even the camping and outdoor industry saw a rush to its products, as Americans purchased campers and other outdoor equipment and took to the road for family vacations. By 1950, 60% of American households had a car, and transportation-related expenses accounted for one out of every seven dollars spent by the typical American household By 1999 the average American household had 1.9 cars, with those in the highest earnings bracket averaging 2.8 cars per household.

TELEVISION. Along with the widespread ownership of automobiles, the introduction of television into daily U.S. life represented one of the most important social, economic, and technological changes of the twentieth century. Television was promoted as a social equalizer that would, again, prove the superiority of American capitalism over Soviet communism. With such unprecedented access to information, U.S. citizens were predicted to achieve equality across all classes and social groups. In 1945 there were about 7,000 working television sets and nine television stations in the country, and in 1950, when the total U.S. population was about 151 million, 3.8 million homes, or 9% of all households, had television sets. By the end of 1952, the number of households with TVs had grown to twenty million, and there were more than ninety-eight television stations In 1993, 98% of American households had at least one television, and 64% had two or more. Like automobiles, televisions were substantial financial investments for families in the middle of the century. A typical Philco Model 1403 TV cost $199, while the higher-end Admiral Home Entertainment TV System cost $549. Television commercials provided a new way to advertise consumer products in American homes, and advertisers were quick to recognize their effectiveness. In 1952 advertisers spent $288 million to purchase commercial airtime, an increase of more than 38% over the previous year. By 2004 airtime for a single thirty-second commercial to be shown during the *Super Bowl* cost an advertiser $2.3 million.

Consumer culture in India

India has witnessed some unprecedented changes in the last two decades on the economic and social-cultural fronts. These changes have

primarily been fueled by the structural adjustment programs. The economic liberalization pushed in the name of 'free markets' has meant that multi-national corporations have free access to the Indian market and its cheap labour (Kurien 1995). These changes have significantly impacted both the consumer-culture as well as the mediascape of the country. Indians in the last couple of decades have witnessed an unparalleled proliferation of consumer goods and international brands.

Which is closely linked to economic liberalization The period has also witnessed a decline of Indian brands and public sector undertakings, with international private capital increasingly taking roots. As the Indian economy becomes part of the world capitalist system, there is a shift away from building a self-reliant welfare state to a 'market' driven consumer goods economy(Kurien 1995, Mankekar 1999). This rising consumer expectation, created with the change in economic policies has led to the strengthening of the social acceptance of consumption, as it increasingly becomes means of defining social status.

The new economic policies enabled the middle class to consume goods that had recently been luxury items but were now perceived as crucial indices of upward mobility: household appliances, toiletries, packaged foods, and other consumer goods. Media as one of the prime movers of growing consumerism in India. There are three related changes in the nature and content of media that need to be highlighted here.

- First, there has been a several fold increase in the number of television channels in the country.
- Second, there has been an exponential rise in advertising expenditure in India.
- Third, and a related shift has been the altering of the programming or media content to suit the corporate interests

The biggest change in the last few years has been in the electronic media with a dramatic rise in the number of television channels across the country. Indian television, completely controlled by the government since its inception, gave way to cable television in 90s. All the cable television channels, which include names like Star, Zee, Sony etc., are controlled by private domestic or international capital. Though private channels are the biggest vehicles of the consumer culture in media, the state owned channel also witnessed a change in priorities in the 80s .In the initial years the state controlled television programming was a reflection of the paternalistic or welfare role it saw itself in. In the pre-liberalization era,

'Doordarshan'2 programs were marked by a special focus on education and themes socially relevant for the weaker sections of the society. The turning point in Indian television programming and advertising came in early 80s with the success of the 'Doordarshan' soap opera'Humlog' and its sponsor Nestle. This 'success' led to the increasing commercialization of the medium and thrust away from welfare imperative .Subsequent programs and advertisements, especially with the rise of private and multinational channels, have been marked by the portrayal of upper/upper-middle-class lifestyle, which legitimizes consumerism and creates material wants (Mankekar1999). Analyzing changing Indian television programs and advertising over the last two decades argues that there has been an unprecedented rise in the consumerist content in the television programs. Interestingly, a glance through any of the popular channels reminds the reader of the famous statement of Horkheimer and Adorno, " in the most influential American magazines, Life and Fortune, a quick glance can now scarcely distinguish advertising from editorial picture and text" .Most of the programs are set in rich-educated-urban class milieu. The images and stories woven around the themes of consumerist lifestyle create an 'ideal-form' of existence among

Viewers, which is marked by conspicuous consumption. This imagery sets up the discourse of consumption, and desire by the people to consume more and more. These representations demonstrate a close nexus between advertising firms and television programmers with television entertainment increasingly portraying urban, rich class with disposable income.

Consumer culture is characterized by greater desire to procure objects of consumption .There is *showbaazi* (conspicuous consumption). The society has changed in the last few years. One person gets a bike then person next door has to get a bigger one .Kishore, who makes his living by working as a janitor linked the issue of rising consumer culture to television and asserted that. It (television) increases your hunger [for goods]. Children put pressure on parents and demand more goods. My son asks for a bottle Horlicks (health drink) and I have to buy. It puts financial pressure on us…Youngsters want to copy TV stars.Similarly, highlighting the role of television and its impact on changing consumer demand, Rani, a young working class home maker, opined that Children now ask for many more things. Whatever they see on TV, they want to own it…Earlier *dal-roti* (popular local food) seemed sufficient, but now

that want rice, vegetables and sometimes even ask for Maggi (a brand of instant noodles marketed by Nestle). Hi-fi society which television shows plays a role in creating greater desire to consume. People around me want to dress up like those actors. They feel embarrassed if their clothes are not fashionable. This has increased competition amongst us A similar sentiment was expressed by Mahendra, a middle aged male worker, who works for a local workers cooperative, and he described television as a source of "pollution." According to him, Earlier people were happy to live simple lives, but now they want everything. TV shows only elite lifestyle and it influences people by increasing their desire to copy and consume…TV is a big status symbol and people even go under heavy burden of debt to purchase it.

Another worker Alok, who makes his living by washing clothes, informed us that it was essential for him to own a television in order to find social acceptability with his relatives. He told us that he had to reduce the consumption of milk for his children in order to purchase a colour television set. Sunita, a working class home maker also told us that in order to buy television she saved money by reducing the family consumption on food and clothing .I saved by cutting down the household expenses. I reduced our expenditure on food and I did not buy clothes for myself and my children for a year. In summary, consumption is a significant aspect of the lives of these workers. They demonstrate a high level of desire to consume and to emulate upper classes. This subaltern group acknowledged that television played an important role in influencing their beliefs about the world around them. In particular, television is an important creator of needs and supplies them with icons and images about lifestyle to copy.

Postmodernism and mass culture

What is postmodernism? Why is it relevant to us

In order to identify post-modernism, the following, by no means exhaustive, set of summary points summarises some of the most salient features which writers about the phenomenon have chosen to emphasise.

Trowler, 1996 identifies two key themes that can be associated with postmodernism.

Is that of a Society that has come after modern societies, which is information rich, global and composed of many, *sub-groups and cultures.*

The second theme sees postmodernism as a 'way of knowing the world, one which questions the nature of 'truth', 'reason' and even 'reality'. This is as I have already said, a relativist position, which denies that there are absolutes in any area of human knowledge. Following the phenomenological tradition in sociology, knowledge is socially constructed and reflects the social positions of the informer and informed.

It is Relevant to Us Because….

If society is information rich, the majority of information comes from the media.

The media is a key factor in the spread of 'global ideas' and information. Critics point to the USA as the main producer, which has in turn led to a form of cultural imperialism in the late 20th C. For example, Ritzer talks of the *McDonaldization* of society.

A response to the bewildering array of choice and diversity is to 'pick and mix' to suit sub-group and sub-cultural identities. So young, Japanese people may drive, 1950's American Cars, dance in the part to early rock and roll music and have elaborate Elvis, quiff hairstyles, while at the same time adhering to Japanese ideas of culture and style.

The media contribute to our knowledge of the world. More recent sociological approaches stress sees knowledge imparted by the media as fragmented, confused and overwhelming, stressing its relative nature. So a tabloid paper like *The Sun* can have a lead article attacking the role of porn in the aftermath of a brutal sex crime, opposite a 'page three lovely' barring all

The Cultural Significance of Post Modernism

According to Jameson and Baudrillard, with the decline of engineering and manufacturing in many advanced capitalist economies, the provision of the cultural and media services becomes a key economic sector. In the UK for example, the record industry is one of the leading export sectors of the economy.

Both writers argue that Marx has failed to appreciate the qualitative transformation, which occurs once cultural artefacts; signs and images become the most important commodities in the market. Jameson does not abandon Marx altogether; he acknowledges that it is still the

drive for profit, which leads capitalism to invest in marketing, advertising and public relations and the other cultural or image industries.

Baudrillard, in contrast, moves such more sharply away from Marx, insisting that in order to understand the post-modern society we must develop a 'political economy of the sign' or image. The trading of signs or images, as opposed to things, is now the dominant pattern of market relations and the task must be to explore the codes, which govern such exchanges. It is semiology rather than economics which holds the key to understanding the principles or 'codes' governing such transactions, and it is the agencies of signification – advertising agencies, marketing consultancies, PR firms, and the mass media –, which play a crucial role in circulating these codes. For example, the 'designer labels' attached to jeans, shirts and coats all 'mean' something according to the code recognised by most young people.

For Baudrillard, we live in a world, which is 'media saturated', a world in which we are bombarded by media and advertising messages through multi-channel TV, globalised electronic and cable networks, a profusion of radio stations, newspapers and street billboards. Baudrillard argues that the consequences of this are profound. The 'codes' generated by the agencies of signification become our rules for organising our lives. So powerful are these codes that we lose the ability to distinguish between reality (for example, the real practical values of a commodity) and its image. Thus the post modern world is dominated by 'simulacra' literally, false or deceptive images, in which we no longer try to distinguish reality from image, the two blur together

Key Areas for Postmodernists

1. The breakdown of the distinction between culture and society.

Post modernism is said to describe the emergence of a social order in which the importance and power of the mass media and popular culture mean they govern and shape other forms of social relationship. The idea is that popular culture signs and media images increasingly dominate our sense of reality, and the way we define ourselves and the world around us. It tries to come to terms with and understand the media in society. The mass media, for example, were once thought of as holding up a mirror to, and thereby reflecting society, and thereby reflecting a wider social reality. Now reality can be defined by the surface reflections

of that mirror. Society has become subsumed within the mass media. It is no longer a question of distortion, since the term implies that there is a reality, outside the surface simulations of the media, which can be distorted, and this is precisely what is at issue according to Post Modernists. Linked to this is the idea that in a post-modern condition that it is more difficult to distinguish the economy from popular culture. The realm of consumption - what we buy and what determines what we buy - is increasingly influenced by popular culture. Consumption is increasingly bound up with popular culture because popular culture increasingly determines consumption

2. An Emphasis On Style at the Expense of Substance:

A crucial implication is that in a post-modern culture, surfaces and styles become more important, and evoke in turn a kind of 'designer ideology'. Alternatively, as Harvey puts it...'images dominate narrative'. The argument is that we increasingly consume images and signs for their own sake rather than for their 'usefulness' or for deeper values that they might symbolise. We consume images and signs precisely because they are images and signs, and disregard their questions of usefulness and value. Consequently, qualities like artistic merit, integrity, seriousness and authenticity, realism, intellectual depth and strong narratives tend to be undermined. Moreover, virtual reality computer graphics can allow people to experience various forms of reality second hand. These surface simulations can therefore potentially replace their real life counterparts. (Virtual reality sex for example).

3. The Breakdown of the Distinction between Art and Popular Culture:

If the first two points are accepted it follows that for post-modern culture, anything can be turned into a joke, reference or quotation in its eclectic play of styles, simulations and surfaces. If popular cultural signs and media images are taking over in defining our sense of reality for us, and if this means that style takes precedence over content, then it becomes more difficult to maintain a meaningful distinction between art and popular culture. There is no longer any agreed and involvable criteria which can serve to differentiate art from popular culture. Compare this

with the fears of mass culture critics that mass culture would eventually subvert high culture. The only difference seems to be that these critics were pessimistic about these developments, whereas, some, but not all-post-modern theorists are by contrast optimistic. One aspect of this process is that art becomes increasingly integrated into the economy both because it is used to encourage people to consume though its role in advertising and because it becomes a commercial good in its own right.

4. Confusions over Time and Space:

It is argued here that contemporary and future compression's and focusing on time and space have led to increasing confusion and incoherence in our sense of time and space, in our maps of the places we live, our ideas about the times on terms of which we organise our lives.. The growing immediacy of global space and time resulting from the dominance of the mass media means that our previously unified and coherent ideas about space and time begin to be undermined, and become distorted and confused. Rapid flows of capital, money, information and culture disrupt the linear unities of time, and established distances of geographical space. Because of the speed and scope of modern mass communications, and the relative ease and rapidity with which people and information can travel, time and space becomes less stable and comprehensible and more confused and incoherent. Harvey. Post modernism popular culture is seen to express these confusions and distortions. As such, it is less likely to reflect coherent senses of space or time. Some idea of this argument can be obtained by trying to identify the locations used in some pop videos, the linear narratives of some recent films or the times and spaces crossed in a typical evening of TV viewing. In short, post modern culture is a culture *sans frontieres*, outside history.

Global problem of consumer culture

The promise of consumer culture is central to the expansion of the new Asian economies, in particular China and India, which have staved off the possibility of a severe global recession over the last decade. Yet, this expansion of consumer culture means more goods, more air travel, more waste, pollution and carbon dioxide emissions. This dimension of the politics of consumption pushes consumer culture onto

the international political agenda, with various national politicians seeking to engage in a tit-for-tat blame-game, or to deny the problem exists. Consumer culture, then is difficult to relinquish or scale down as it has becomes both a major source of industrial production and employment. In addition it is a key mode of legitimation, a visible sign of the economic success and standing of a nation-state. Curbing consumption is not a popular option which means politicians, seek out 'technological fix' solutions which will allow the economy to proceed at full speed, but somehow clean up or recycle pollution and waste. Hence, the interest in the development of nanotechnology and other new technologies which will allegedly produce waste-eating organisms, along with the interest in more efficient forms of power such as the hydrogen engine, or nuclear fusion energy. If consumer culture is central to the contemporary neo-liberal increasingly globally integrated economies of nation states, and politicians' electoral success depends upon economic growth, to seek to constrain consumption becomes the unpopular and potentially unelectable option. As consumer culture globalizes, there is also the sense, then, of the planetary limits to consumption: that we are literally consuming the planet and our human future at an unsustainable rate (an argument made forcefully by James Lovelock. There has, of course, been a long history of attempts to shackle and regulate consumption and develop a more ethical and morally responsible attitude, at every stage of the expansion of consumer culture. There have been various forms of religious asceticism and Puritanism and secular forms of regulation. Over the last decade a clearer notion of the consumer-citizen has emerged with the citizen defined as having rights to be a consumer, and the consumer defined as having responsibilities to ask questions about the consequences, risks and planetary costs of consumption. For example, it was reported recently that there are calls to extend the energy efficiency labelling of 'white goods' such as fridges to other goods, not just in terms of output (energy running costs) but also in terms of 'carbon costs,' the actual input of energy expended in their manufacture. The comparison of different goods will provide interesting evidence and make for more difficult ethical judgements. Motor cars and personal computers are not too different on 'carbon costs,' contrary to the popular image of the former being a major polluter and the latter somehow being clean and benign. As has been emphasised in this book, consumption cannot be regarded as merely hedonistic, expressive and impulsive, however much

this features in the advertising and lifestyle imagery. It clearly involves consumers in calculation, comparisons and research: in short consumer culture involves knowledge. Not just knowledge of cost-efficient goods and bargains, or that of the connoisseur or taste-maker who know their wine, décor, restaurants and travel destinations, but also (especially in the new middle class) knowledge of the ethical background of goods. Consumer movements not only seek to regulate the safety and advertising claims of goods, but also to circulate information about the ethical practices of companies (companies with good work practices outside the West, those which avoid cruelty to animals, etc.) and where to buy 'fair trade' goods which support local producers. This is not to say that the ethical gesture on the part of the consumer, is merely a cost, for it can also be displayed as a sign of virtue, of a particular form of ethically consistent conduct (see Featherstone, 1995), which is not immune from being classified by others as only another clever move in the unavoidable round of distinction games. Likewise 'good citizen' actions by retailers and manufactures, as we find in the announcements of 'carbon cost' labelling and emission controls by British supermarket and retail chains such as Tesco and Marks & Spencer in January 2007. The success in Britain and Europe in the late 1990s of consumer campaigns to persuade supermarkets to label the genetically modified content of food and other goods, is an important episode in the politics of consumption, but by no means the final chapter. In addition, the intensification of circulation of information through the Internet, email lists, blogs etc., means that there is also greater knowledge about the manufacture of goods in the sweatshops of the Global South. The working conditions, low pay and lack of employment rights and protection of those who are subjected to the new forms of compound and indented labour, casts a shadow over the lifestyle advertising and brand images of everyday consumer culture goods such as trainers and jeans, turning hidden conditions of production into an ethical and political issue. The highly publicised protests against the World Trade Organization new rounds of global deregulation which occurred in Seattle, Cancún and other places, has also further politicised the act of consumption. These tendencies make people more aware of the network of dependencies, by which consumption is tied to global inequalities. This was one of the driving forces behind the World Social Forum, with its vision that 'another world is possible,' a viable alternative to neo-liberal corporate globalization. The WSF has sought to develop

networks and dialogue between a motley array of labour, feminist, new social movements, charity and religious groups largely from the south to explore new forms of global public sphere and civil society participation and democratization . In short, consumption can no longer be seen as an innocent act, but as part of the chains of interdependencies and networks which bind people together across the world in terms of production, consumption and also the accumulation of risks. Yet, however much there is a perceived political dimension to consumption and cosmopolitan potential to unite people together through their common human condition in the face of global risks and planetary dangers, consumer culture has become too firmly established as part of the takenfor- granted value assumptions of the contemporary age for it to be easily modified, or discarded altogether. If there is an emergent global culture, Consumer Culture and Postmodernism consumer culture has to be seen as a central part of this field. An additional problem with cosmopolitan virtue, is that it can be seen as merely the advocacy of a particular version of cosmopolitanism, such as that associated with market trader cultures, or the European Kantian ideal, which doesn't sufficiently take into account Chinese, Indian, Islamic and other cosmopolitanism traditions (Featherstone, 2001; Cheah, 2006). There is no guarantee that the current international discussions about global warming and the need to regulate consumption will produce a consensus and concerted action. Diminishing expectations do not sit easily with consumer culture values. If, as in the current phase, the real income of workers in various parts of the

Western world, in particular United States, is threatened by the movement of jobs to Asia, notably Indian and China, then the right to consumption, to be a consumer-citizen becomes a political issue of another order. It is in this context that people start to speak about 'The End of the American Dream', at a time when the United states economy fails to sustain growth in real income levels despite major productivity increases by workers. Certainly the international context is one in which the Washington Consensus, the world economic order which underpins the economic globalization which fuels consumer culture, is under threat. There has even been talk of a new Beijing Consensus, premised on the rise of China which could steer the global economy in a different direction (*The Economist*, September 16, 2006). This suggests that in the longer term, the capacity of the United States to sustain its global military dominance in the face of the rise of Asia and 'the long war against terrorism' becomes

more problematic. The difficulties of continuing to hold onto its 'state of exception' status (Malik, 2006), to continue to seek to steer the world in line with US political, economic and cultural objectives in this new context, has the danger of producing within the United States a strong nationalism with civilizational and Christian religious overtones – what William Connolly (2007) refers to as The Christo-Capitalist Assemblage.'

The above mentioned threat to the capacity to sustain income levels in the working classes in the West in face of the relocation and migration of jobs to cheaper labour markets is driven by the dynamic of neo-Liberal economic globalization (Featherstone, 2001, 2006). The neo-Liberal pact which became established in the 1980s initially in the United States and Britain, which has subsequently become globalized, provided a package of welfare state cuts, governmental deregulation of financial markets and other bodies, introduction of measurable assessment, competition and league tables for government funded bodies such as universities, hospitals etc., along with low rates of income tax and the promise of economic growth. One consequence has been the widening of the gap between the rich and the poor within Western societies, but also globally too. According to a global study from the World Institute for Development Economics Research of the United Nations the richest 1 percent of the world's population owns 40 percent of the planet's wealth. The richest 10 percent own over 85 percent of the world's assets, with over half the world's population owning barely 1 percent of the global wealth. This is a world in which over 800 million people go to bed hungry every night (Randerson, 2006). That those at the top end of the scale are able to increase their wealth more rapidly than people at the bottom is confirmed by *Forbes Magazine*, which mentions that there were 140 billionaires in the world 1986, 476 in 2003 and 793 in 2006. Their combined wealth amounts to $2.6 trillion in December 2006 – up 18 percent since March 2006. They not only have a greater capacity to increase their capital accumulation, but to retain a level of invisibility in national surveys, and of course national income tax payments (see Parenti, 2002;Venn, 2006). This is the world given over to 'liquid modernity,' (Bauman, 2000) and 'the new capitalism' (Sennett, 1999, 2006), in which capital and capitalists are mobile and have a much weaker sense of attachment to place and responsibility

for local others. This diminished sense of local attachment has been referred to as 'the revolt of the elites,' (Lasch, 1996).At the bottom

end, there are not only those who go hungry already mentioned above, but the dwellers in the expanding array of shantytowns in the urban areas and megacities of the global South. The 2006 urban population of 3.2 billion will expand to 10 billion by 2050, with almost all the growth in cities. Over 95 percent of this growth will occur in the urban areas of developing counties. This slum growth in the South, is most marked in Africa (Simone, 2004). The explosion of megacities outside the West, not only problematizes many of our assumptions about urban development, the 'slumification of the world' provides important challenges for consumer cultural analysis to understand different circuits of consumption. The other point to note about the growth in the number of billionaires is the example they set for consumer culture lifestyles. The *Forbes* website has a section on lifestyle with details of luxury homes (you can take a photographic tour of the homes of 15 of the world's richest people), most expensive cars, megayachts, most expensive private islands, and how to travel like a billionaire (private jet, helicopter etc.). Luxury, is of course no stranger to consumer culture, and indeed, the visibility of luxury outside court societies, in the merchant groups in Asia as well as Europe can be seen as an important dynamic in developing the concern for new goods and a fashion system which drew in other groups (see discussion in new chapter on 'Modernity and the Cultural Question' in this new edition; also Burke, 1993; Berry, 1994; Berg and Clifford, 1999). It has been argued that today, as the pull of place and local status hierarchies diminish, the visibility of luxury in the media becomes a more potent reference point for people. Certainly the lifestyles of the rich and upper middle classes attract attention and television provides endless programmes which revolve around the improvement and furnishing of a stylish home, purchase of a second home, holiday planning, cars, fashion, celebrity vents. The programmes endeavour to strike a balance between the interest in the lifestyles of celebrities, the new rich and the upper middle class, and the endeavours of 'ordinary people,' who seek improvement and transformation on a tight budget. The concept of transformation is still central to consumer culture, with magazines, advertising and television presenting an endless range of material on the transformation of lifestyle, living space, relationships, identities and of course, bodies (Featherstone, 1998, 1999). The body is presented as the central vehicle to the consumer culture good life: the source of pleasurable sensations which must be 'looked after,' (maintained, repaired and

improved). Yet the body is also understood in terms of its image, as the visible indicator of the self, hence the attention given to 'the look,' (presentation, grooming, style). Celebrities, the new rich and middle class are presented as enjoying access to a whole array of personal body services. In the television transformation programmes 'ordinary' young adults and middle aged people are guided through rigorous fitness regimes, cosmetic surgery, learning makeup and body grooming, clothing sense and deportment to fit them out as a new person able to 'look ten years younger' (Featherstone, 1982, 2007). Yet for the vast majority of the less affluent in countries like the United States and the United Kingdom, with obesity levels hitting the 20-30 percent band, to successfully engage in such transformation regimes can seem impossibly distant goals. At the same time it is possible to point to World Health Organization data which shows that obesity levels in France are less than 7 percent, and in Japan they are much smaller still. Clearly, we cannot assume there is a common global consumer culture with uniform effects.

At the same time, if the tendencies noted by Reich (2006) with reference to the United States continue, then we can expect a further expansion of wealth in the top layers of the social structure and a shrinking of the middle layers, as well as shifts within the working class from manufacturing jobs to services. Specifically, he notes that symbol analysts (university educated knowledge professionals such as lawyers, engineers, accountants, journalists) have expanded to make up 20 percent of the workforce. But this group is suffering a decline in relation to what he refers to as the global symbol analysts (CEOs and CFOs of global corporations, and partners and executives in global investment banks, law firms and consultancies). The current tendency is a relative decline in income levels of the national as against the global symbol analysts, with the ones in the West facing greater competition from the expanding numbers of English-speaking graduates in China, India and other parts of the world. Most global symbolic analysts have been educated at elite universities and can work in English (unlike their national counterparts), as well as being at home moving around the circuit of global cities. They also help fuel the army of migrating service workers (cleaners, cooks, nannies, sex workers, many of them women) at the bottom end of the workforce. This latter group expands as a result of the outsourcing of service work from those in the middle and upper levels and includes the legions of maids who are on short term contracts with very limited

employment rights (Cheah, 2007; Ehrenreich and Hochschild, 2003). These tendencies are producing a more complex global consumer culture. New levels of luxury are evident at the top end of the social structure with a good deal of celebration of the lifestyles and consumption patterns of the rich. But for those below, who watch the celebrity and elite consumption in the media, their consumption is more the consumption of dreams, plus the occasional purchases of cheaper scaled-down luxuries. Financial institutions constantly bombard consumers in the United States, Britain and other countries, to sign up for easily accessible credit. Debt has long ceased to have the pejorative overtones it carried in 19th century moral tale novels. Asceticism, rationing and self-control do not fit well with consumer culture imagery of the good life. Credit became more readily available from the 1920s onwards in the United States as advertisers strove to overcome Puritan restraint and saving (Ewen, 1976). In the 1950s William White in his bestselling *Organization Man* (1956) reminded readers that 'thrift is now un-American' .Today, both national governments and individual consumers are encouraged to borrow excessively. Yet it would be a mistake to assume that this is a universal tendency on the one hand, or that economies or the planet can sustain an overall American-style consumer culture in the longrun, on the other. Certainly if we look at consumer culture in Japan it reveals a very different pattern, having a long history of sustained urban consumption and leisure with department stores, cinemas, dance halls, cafés, magazines and advertising developing in the 1920s (Tamari, 2006). Thrift and saving have always been central to modern Japanese consumer culture and it has proved exceedingly difficult to stimulate the economy with cheap credit, as attempted on a regular basis in the aftermath of the collapse of the 1980s bubble economy. This lack of enthusiasm for American-style consumption based on consumer debt and credit card spending, not only is evident in Japan and other parts of Asia, but also in France, Germany, and Italy and other Europe countries (Garon and MacLachlan, 2006). There is, then, a greater awareness today of the costs of consumer culture, of the unsustainable implications of the generalization of the United States model to the rest of the world. The expansion of the Chinese and Indian economies are already bringing home the prospect of the growing ecological footprint of this third of humanity (see WWF Living Planet Report, 2000 for discussion of ecological footprints and the 3.5 planets needed if everyone in the world consumed like Americans). Yet as we

have already mentioned above, the 'crisis' is by no means guaranteed to be recognised as such by all, or agreement reached, or solutions proffered. Few people are willing to contemplate reigning in their own consumption, to sacrifice for others, either on a personal or nation-state level. Western economies may well be obsessed with a 'growth fetish,' yet it is hard to imagine a return to a 'stationary state' or move to a 'post-growth society' as advocated in the past by John Stuart Mill, Maynard Keynes and others (Hamilton, 2003). Certainly it means abandoning the obsession with realising the 'dreams of abundance,' which was central to twentieth century American society as it sought to leave behind forever the 'era of scarcity' (Lears, 1998: 453). Yet rather than abandon the notion of abundance, Lears (1998: 466) argues, we should consider the cultivation of 'psychic abundance,' and 'seek to abolish time famine and to create genuine leisure by abandoning obsessions with Consumer Culture and Postmodernism productivity.' This takes us into the debates about the 'art of living,' and the various modes of care of the self, ethical conduct and 'sociality with things,' which could provide alternatives to our high material consumption, mobility and travel, way of life (Featherstone, 1992, 1995). Yet, not all consumption needs to involve the consumption of material goods, and not all fascination with new sensations and invention needs to be fed through the commodity market process. The Internet and new forms of communications technology have started to open up the potential for greater immaterial consumption (this is based on the notion of immaterial labour developed by Tarde and others; see discussion in Lazzarato, 2007; Terranova, 2007; Toscano 2007). When we read a book, we use, or 'consume' something which is still available for others and involves little additional energy or cost. Public libraries are institutions based upon this model, as are the various forms of free and commercial downloads of information, images, movies and data from the Internet. Consumer culture necessarily promotes ambivalence, it offers a world beyond scarcity and hardship, the dream of abundance, yet its modus operandi is through the commodity form, the calculus of monetary value. It encourages a calculating hedonism, a cost-benefit analysis of pleasure, time and other people. Yet it also encourages a calculus of public policies, the consequences of growth, along with the costs to other forms of life and the planet, of our actions

To summarize, there is, a yet, no agreed meaning to the term postmodernist derivatives, the family of term which include post

modernity , postmodenization and postmodernism are often use in confusing and interchangeable way. I have attempt to oulline and discuss some of these meaning. Postmodernism is of interest to a wider range of artistic practice of social science and humanities discipline because it directs our attention to changes taking place in contemporary culture. These can be understood in term of The artist, intellectual and academic fields (changes in modes of theorization, presentation and dissemination of work which cannot be detached from change in specific competitive struggle occur in particular field)

Change in the broader consumer sphere involving the mode of production, consumption and circulation of symbolic goods which can be related to broader shift in the balance of power interdependency between groups and class fractions on both inter and intra society level.

Changes in the everyday practice and experience of different groups, who as a result of some of the processes referred to above, may be using regime of signification in different way and developing new way of orientation and identity structure. It is apparent that in recent year we have witnessed dramatically upsurge of interest in the issue of culture. Culture once on the periphery of social science discipline, particular in sociology.

Conclusion

At last I can conclude that the rise of consumerism with the help of consumer culture play a vital role in the modern society. Now a day the consumer desire was increases day by day related to goods and commodity. we also conclude that Consumer culture, which subsumes both consumerism and materialism, has been studied from the perspective of a variety of disciplines, including communication, cultural studies, theology, sociology, psychology, marketing, anthropology, and philosophy. The changing behaviour of the consumer is also a part of consumer culture, now a day consumer are more concern about different brand. The researcher also came to know that the television, media also play a vital role in contemporary society related to consumer culture. The Researchers have found that the vast masses at the base of the Indian economic pyramid are also affected by the spread of consumer culture. "Increasing desires to consume branded goods that are advertised through television is a consistent and recurring theme." Moreover, "intertwined

cultural processes of conspicuous consumption, normative change [imposing a link between consumer goods and morality], and [interpersonal] competition" mark narratives of low caste Indian consumers. On the other hand I also came to know that the human nature of postmodernism is social construction and conflict. Postmodernism is classical elements of style or by carrying modernist styles or practices to extremes with the help of consumer culture. Now a day with the help of postmodernism consumer culture was rapidly increased all over the world.

References:

Klages, M. (2007) *Literary Theory: A Guide for the Perplexed.* Retrieved from http://www.colorado.edu/English/courses/ENGL2012Klages/pomo.html

McGregor, S. (2003) *Postmodernism, Consumerism, and A Culture of Peace.* Retrieved from http://www.kon.org/archives/forum/13-2/mcgregor.pdf

Jameson, F. (1990) *Postmodernism and consumer society*. Retrieved From http://www9.georgetown.edu/faculty/irvinem/theory/Jameson-PoMo_and_Consumer_Society.pdf

Venkatesh, A. (1992) Postmodernism, Consumer culture and the society of the spectacle, in *Advances in Consumer Research* Volume 19, 1992 Pages 199-202.

Baudrillard, J. (2007) *The consumer society,for a critique of the political economy of the sign.* Retrieved from http://social.jrank.org/pages/1507/Jean-Baudrillard.html

Keum, H. , Devanthan, N., Deshpande, S. , Nelson, M., Shah, D. (2004) *The Citizen-Consumer: Media Effects at the Intersection of Consumer and Civic Culture.* Retrieved From http://www.journalism.wisc.edu/~dshah/PC2004.pdf

Firat, A. , Dholakia, N., Vankatesh, A. (1993) Marketing in the Postmodern World, in *European Journal of Marketing* 29, 1 Retrieved From http://www.fearp.usp./faaFirat_marketing.

Sirgym, J. (1986) Self concept in consumer behavior: A critical review. *Journal of Consumer Research (pre 1986)*; Dec 1982; 9, 3; ABI/INFORM Global Pg. 287.

Lack, T. (1995, October 14) Consumer Society and Authenticity: The (Il)logic of Punk Practices. *Personal Literature,* 290, 1113-1120.

Jameson, F. (1991) The cultural logic of late capitalism: Postmodernism or the cultural logic of late capitalism. Durham: Duke University Press.

Hung, W. (2005) *Remaking Beijing: Tiananmen Square and the creation of a political space.* Chicago: University of Chicago Press.

Ewen, S. (1976) *Captains of Consciousness: Advertising and the Social Roots of the Consumer Culture.* Retrieved from http://www.umsl.edu/~keelr/010/ewen.html.

Featherstone, M. (1991) *Consumer culture and postmodernism.* London: Sage.

Valkenburg, P. (2000) *Media and Youth consumerism*. Amsterdam: Amsterdam School of Communications Research, Aug;27(2 Suppl):52-6.

Juluri, V. (2002) Music television and Inventions of youth Culture in India. *Television and New* Media Vol. 3 No. 4, November 2002 367–386

Holt, D. (2002) Why do brand cause trouble? A Dialectical theory of consumer culture and branding in *The Journal of Consumer Research*, Vol. 29 (2002)

Steve, C. , McLoughlin, D. , & Keating, A. (2005) "Individual and Neo-Tribal Consumption: Tales from the Simpsons of Springfield," *Journal of Consumer Behaviour*, 4 (5), 330-344.

Ewen, S. (1976) Captains of Consciousness*: Advertising and the Social Roots of the Consumer Culture,* New York: McGraw - Hill.

Featherstone, M. (1991) *Consumer Culture and Postmodernism*, London and Newbury Park, CA: Sage Publications.

Belk, W. (1985) Materialism: Traits Aspects of Living in the Material World, *Journal of Consumer Research*, 12(December), 265–80.

Garon, S. (2006) Japan's Post - war 'Consumer Revolution, or Striking a Balance

Between Consumption and Saving, *Consuming Cultures, Global Perspectives: Historical Trajectories,* Transnational Exchanges, John, Brewer and Frank Trentmann, eds. Berg Publishers, 189 - 218.

Slater, D. (1997) *Consumer Culture and Modernity,* Cambridge, UK: Polity Press, 1997, 230 pages.

Stearns, P. (2006) Consumerism in World History: The Global Transformation of Consumer Desire, 2nd edition, London & New York: Routledge.

Dong, L., Kelly, T. (1996) The Political Use of Western Brands in Asserting

Chinese National Identity, *Journal of Consumer Research*, 35 (September).

Mankekar, P. (1999) Screening Culture, Viewing Politics: An Ethnography of Television, Womenhood, and Nation in Postcolonial India, London, Duke University Press.

Bauman, Z. (1993) *Postmodern Ethics.* Oxford: Blackwell.

Malik, S. (2006) Global Sovereignty, in special issue on Problematizing Global Knowledge (ed. M. Featherstone, C.Venn, R. Bishop and J. Phillips), *Theory, Culture & Society*, 23(2–3).

Randerson, J. (2006) World's richest 1% own 40% of all wealth, UN report discovers, *Guardian,* 6 December.

Parenti, M. (2002) The Super Rich Are Out of Sight, *Common Dreams.org,* 27 December.

Venn, C. (2005) Appreciations: Jacques Derrida 1930–2004, *Theory, Culture & Society,* 22(2).

Bauman, Z. (1990) Modernity and Ambivalence, *Theory, Culture & Society*, 7(2–3).

Sennett, R. (1999) Growth and Failure: The New Political Economy and Its Culture', in M. Featherstone and S. Lash (eds), *Spaces of Culture: City, Nation,World.* London: Sage.

Sennett, R. (2006) *The Culture of the New Capitalism.* New Haven, CT: Yale University Press.

Lasch, C. (1996) *The Revolt of the Elites.* New York: Norton.

Simone, A. (2004) For the City Yet to Come: Changing African Life in Four Cities. Durham, NC: Duke University Press.

Burke, P. (1993) *Res e Verba*: Conspicuous Consumption in the Early Modern World', in J. Brewer and R. Porter (eds), *Consumption and the World of Goods*. London: Routledge.

Berry, C. J. (1994) *The Idea of Luxury*. Cambridge: Cambridge University Press.

Berg, M., Clifford, H. (eds) (1999) *Consumers and Luxury: Consumer Culture in Europe1650–1850*. Manchester: Manchester University Press.

Featherstone, M. (1998) Love and Eroticism: An Introduction, *Theory, Culture & Society* special issue on Love & Eroticism, 15(3–4).

Featherstone, M. (1999) Body Modification: An Introduction, *Body & Society,* special issue on Body Modification, 4(2–3). Reprinted as a *Theory, Culture & Society* Book Series title; London: Sage, 2000.

Featherstone, M. (1982) The Body in Consumer Culture', *Theory, Culture & Society,* 1(2) reprinted in M. Featherstone, M. Hepworth and B.S. Turner (eds), *The Body*. London: Sage, 1991.

Featherstone, M. (2001) Consumer Culture', in *International Encyclopaedia of the Social and Behavioral Sciences*. Oxford: Elsevier, 2001.

Featherstone, M. (2006) Genealogies of the Global', in special issue on Problematizing Global Knowledge (ed. M. Featherstone, C.Venn, R. Bishop and J. Phillips), *Theory, Culture & Society,* 23(2–3).

Cheah, P. (2006) *Inhuman Conditions. On Cosmopolitanism and Human Rights*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Featherstone, M. (1995) Undoing Culture: Globalization, *Postmodernism and Identity*. London: Sage.

Reich, R. (2006) The New Rich–Rich Gap, *Newsweek*.

Cheah, P. (2007) *Inhuman Conditions. On Cosmopolitanism and Human Rights*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Ehrenreich, B. & Hochschild, A. (eds), (2003). *Global Women: Nannies, Maids and Sex Workers in the New Economy*. London: Granta.

Ewen, S. (1976) *Captains of Consciousness: Advertising and the Social Roots of the Consumer Culture*. New York: McGraw-Hill.

Tamari,T. (2006) The Rise of the Department Store and the Aestheticization of Everyday Life in Early Twentieth Century Japan, *International Journal of Japanese Sociology,* 15.

Hamilton, C. (2003) *Growth Fetish*. Sydney: Allen & Unwin.

Lears, Jackson (1998) Reconsidering Abundance: A Plea for Ambiguity, in S. Strasser, C. McGovern and M. Judt (eds), *Getting and Spending: European and American Consumer Societies in the Twentieth Century*. Cambridge: Cambridge University Press.

Featherstone, M. (1992) The Heroic Life and Everyday Life, *Theory, Culture & Society*, 9(1).

Terranova, T. (2007) Future Public: Hegemonic and Counter-hegemonic Tactics for Bioracist Times, *Theory, Culture & Society,* 24(2).

Toscano, A. (2007) Vital Strategies: Maurizio Lazzarato and the Metaphysics of Contemporary Capitalism, *Theory, Culture & Society,* 24(5).

McCracken, G. (1988) Consumer Culture, Cambridge: Polity Press.

Williams, R. (2004) Consumers and Consumption, *Annual Review of Sociology*, 30: 173 - 97.

Slater, D. (1997) Global Cultural Economy and consumerism. *Public Culture* 2:1-24.

Gabriel, Y., Lang, T. (1995) Globalizing and humanizing consumer education. *Journal of the Home Economics Institute of Australia, 10*(1), 2-9.

Garon, S., MacLachlan, P.L. (2006) 'Introduction' to Garon, S. and MacLachlan, P.L. (eds), *The Ambivalent Consumer: Questioning Consumption in East Asia and the West*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

An Answer to the Problems of Our Existence

[Un Răspuns la Problemele Existenței Noastre]

Professor Aura CIOBOTARU [1]

Abstract

This paper is an introduction to the main themes of existence, composed as a synthesys between many themes, such as: DISTANCE, ABSENCE, WAITING and MEETING, situated between the theme of the first part, DEPARTURE, and the last part, EXIT. The themes are approached separately in essays, but also as being connected, in order to offer an answer, through their analysis.

Keywords:

Existence, problems, separation, unity, absence, wish, solutions

[1] Aura CIOBOTARU, Professor of logic and philosophy at „A. Rainu" Highschool, Fieni, Dambovita, Email Adress: lauraacum@yahoo.com

INTRODUCERE

Lucrarea de fata este o introducere in principalele teme ale existentei, alcatuita ca o sinteza intre mai multe teme, DISTANTA, ABSENTA, ASTEPTAREA, INTALNIREA, situate intre tematica redata de prima parte, PLECAREA, si de ultima parte, IESIREA. Temele sunt tratate separat in niste eseuri, dar si privite ca fiind legate intre ele, spre a oferi un raspuns, prin analiza lor.

Cercetarea este analitica, dar cuprinde si aforisme, adica sinteze de idei, care apar si pe parcursul analizei, dar sunt grupate apoi si la sfarsitul fiecarui capitol. Tot ele fac sa transpara o legatura intre cele 4 teme.

Abordarea temelor este filosofica, dar ele apartin vietii ca ansamblu, adica problemele sunt existentiale si au un aspect atat psihologic cat si teologic, ce se poate observa din multiplele intelesuri pe care le au paragrafele si cuvintele cheie din fiecare capitol al cartii.

Scopul e a gasi prin aceasta metoda, de a uni intr-un sistem probleme separate dar care au ceva esential in comun, si prin ordinea in care apar, de a gasi solutii la probleme pe care le pune gandirea si deseori trairile pe care le experimentam in mod fundamental.

PREFATA lucrarii face distinctia in cadrul problemelor existentei umane intre loc, obiect si eveniment, cu referire la conceptia lui Wittgenstein despre limbaj: Wittgenstein separă în *Tractatus* două planuri distincte: 1. limbajul cu lumea, pe de o parte –tot ce se poate spune e ceea ce e complet determinat şi poate fi delimitat spaţial (obiect ,loc) şi 2. evenimente despre care nu se poate spune ceva în limbaj; planul evenimentelor depăşeşte tot ceea ce poate fi afirmat ori se poate nega despre un obiect sau un loc şi se situează în afara graniţelor limbajului nostru.

Apoi am facut referire la problema pe care o pune Heidegger in *Fiinta si timp.*

Heidegger, în *Fiinţă şi Timp,* a identificat şi a analizat toate componentele existenţei noastre: el va delimita un loc de un obiect.

El exprimă limita conceptului de lucru (prin *fiinţare-simplu-prezentă*) şi aceea a conceptului de loc (prin *sinele-neautentic*).

Ne găsim până aici în planul neadevărului.

Starea de adevăr ce corespunde *sinelui-autentic* este pentru Heidegger expresia unui eveniment ce se găseşte în afara a tot ce aparţine lumii.

Cu toate acestea, a fi în starea de adevăr înseamnă pentru Heidegger numai a ieşi din starea de neadevăr, a o depăşi pe aceea, ca *sine-autentic*, situat în faţa *faptului-de-a-fi-întru-moarte,* şi a cărui existenţă depăşeşte orice problemă a acestei lumi, în toate sensurile.

Depăşirea problemei lumii se face pentru Heidegger printr-un eveniment –ce corespunde *faptuli-de-a-fi-întru-moarte*.

Heidegger a vorbit de faptul de a fi laolaltă cu ceilalţi în special în ipostaza impersonalului se, şi la nivelul faptului de a fi în lume –şi al problemei, care e lumea.

Dacă un eveniment rămâne în afara oricărui obiect şi loc, cum poate atunci un eveniment să fie şi despre un obiect?

Cum poate el să aducă şi ceva –depăşind totodată realitatea unui obiect?

Unde şi cum se poate produce întâlnirea dintre un eveniment şi un obiect real, în existenţa mea?

Există o dimensiune a existenţei noastre ce depăşeşte lumea însăşi care este, şi care corespunde cu întâlnirea dintre mine şi un altul. Lumea acestei întâlniri e acum şi locul unde eu trăiesc un eveniment şi întâlnesc un obiect real. Totul însă e într-o lume care nu e a mea.

PLECAREA, cu care incepe totul, se axeaza in jurul catorva concepte fundamentale ce vor fi mai apoi dezvoltate si analizate in capitolele urmatoare: lumea puterii celuilalt, lumea plecării şi puterii mele, lumea pierderii mele, lumea dorita (asteptata) de mine , lumea primita (a celuilalt).

A plecat din lumea celuilalt.

Departe de el, în lumea privită din visul propriei puteri.

Şi a vrut să trăiască un vis singur al lui, al puterii proprii, care să fie mai mult decât în lumea celuilalt.

Dar el singur nu putea face o lume întreagă să înceapă

Nici ca ea să se sfârşească - căci noi nu ştim să trăim nici sfârşitul, şi nici să nu se sfârşească.

Între început şi sfârşit el se găseşte acum pe un drum pe care a plecat singur, spre a găsi ceva ce nu a fost şi nu va fi al lui.

Cu toate acestea,Eu singur nu puteam avea niciodată nimic.

Tot ce trăiam în lmea mea se sfârşea neîncetat.

Eu caut să împlinesc visul meu, şi caut să am o lume fără limite. Dar nu stă în puterea mea să construiesc singur această lume.

Atunci va trebui să ştiu că soluţia –împlinirea visului meu, nu e soluţia problemei –care e problema existenţei mele.

Iar soluţia problemei mele nu e soluţia mea.

De câte ori făceam totul pentru ceva uitam că soluţia nu e soluţia problemei.

Eu voi pierde atunci locul în care am întâlnit acest obiect, şi voi trăi sfârşitul lui.

Dar, dacă eu nu am avut o lume când eram singur în faţa obiectului dorinţei mele, unde e sfârşitul acesta?

Unde trăiesc eu acest sfârşit?

Ce mai rămâne atunci între fiecare drum al căutării mele, şi fiecare sfârşit?

Eu m-am pierdut pe mine?

Care e lumea mea?

Ce lume mi-a rămas

Unde se află atunci obiectul căutării mele?

În care lume se află el? ce fel de lume e aceasta?

Cum pot eu întâlni obiectul căutării mele?

Când îl voi întâlni eu?

Aşteptam atunci, şi n-am încetat să aştept ca un altul să aducă o lume în visul meu, pe care să mi-o ofere, în care să îmi dea un loc.

Şi aşteptam ca lumea aceea să înceapă, privind până atunci cum tot ce era al lumii mele sau al lumii altora se sfârşea mereu în faţa mea.

Priveam sfârşitul din lumea mea spre a privi peste el, acolo de unde ceva nu începuse vreodată. Si priveam sfârşitul din lumea lor spre a privi sfârşitul fără mine, spre a fi în afara lui.

Fugim cât mai departe din faţa lumii în care un altul e mai puternic, spre o lume a propriei puteri.

Dar uităm că lumea nu a fost *la început* lumea mea, ci lumea puterii lui –de care eu m-am depărtat.

Eu am plecat din faţa lui pentru că puterea era puterea lui. Sau fiindcă nu era puterea mea.

Lumea celuilalt era o lume din care mai întâi eu am plecat. Apoi am încercat să scap în faţa propriei neputinţe şi în starea propriei neîmpliniri, să ies într-o altă lume a celuilalt, la care să pot privi fără a trăi.

Poate pentru a trăi privind la ceva ce nu se sfârşea în lumea mea.

Lumea era o lume a pierderii când tot ce aducea el în faţa mea, cu puterea lui, el făcea să se sfârşească pentru mine, când orice lume pe care el o oferea visului meu era o lume din care el mă izgonea.

Şi atunci, şi lumea în care eu trăiam în momentele mele şi în faţa celorlalţi era o lume a pierderii.

Departe, singur, alungat în visul meu, trăiam mereu pentru fiecare secundă din visul lui, visul care să înceapă, şi al cărui început nu ştiam să-l trăiesc, ci doar îl priveam, în umbra unui vis al lui -pe care l-am pierdut.

Pot eu chiar atunci când am pierdut de tot visul meu şi orice lume să mai aştept lumea din visul lui?

Cum pot eu ca, după ce l-am pierdut şi pe el, şi orice lume, să mai aştept întâlnirea cu el, şi în lumea lui?

Căci eu l-am pierdut pe el, şi lumea lui, şi însăşi lumea mea.

Între lumea pe care am părăsit-o –a puterii lui, şi cea pe care am căutat-o –a puterii mele, eu am pierdut realitatea obiectului dorinţei mele, şi consistenţa lui.

Şi atunci, nu poate fi o lume după lumea în care eu am plecat din lumea lui spre a construi o lume a dreptăţii şi a stăpânirii mele, -şi în care eu am întâlnit şi am pierdut mereu un obiect în care am vrut să aflu obiectul căutării mele. –căci orice lume era doar lumea în care am fugit din lumea lui, în care am pierdut obiectul căutării mele în faţa lui, şi am fugit din faţa lui.

Atunci fiecare obiect găsit era în altă lume decât lumea din care am plecat să îl caut.

Ceea ce am pierdut în faţa puterii lui am pierdut în lumea lui, a puterii care nu e a mea. Şi nu puteam găsi în lumea mea, singur.

Oricât era de mare puterea mea, sau lumea puterii mele

Trebuia să plec din lumea puterii mele ca să aflu iertarea.

Când îl voi întâlni eu? -Nădejdea că există o lume mai bună, a unui altul decât mine, şi tot ce aici nu a fost.

Şi el va şti să facă totul să fie mai bine, tot ce aici nu a putut sau nu a fost aşa.

Primul capitol va fi redat pe scurt:

I. DISTANTA, un concept cu tot atat de multiple intelesuri, sta la fundamentul relatiei dintre ceva si ceva, pana la ceva si nimic.

Conceptele principale: putere, cădere, fugă, uitare, teamă, loc, grabă, amintire, speranţă, poveste, credinţă.

De fapt, existenţa noastră se desfăşoară între două planuri, noi suntem tot timpul între două lumi: între Realitate şi un Vis.

Realitatea poate să nege un vis? Visul poate să nege realitatea? Cum se poate ajunge de la ceva la nimic-între acestea două?

Dar lumea aceasta nu are si ceva din visele noastre in ea?

De când ne naştem, noi ne depărtăm tot timpul de un vis simplu în imagini complexe ale lumii în care am început să trăim, uitând mereu să începem să trăim. Mereu noi deja am început, şi uităm tocmai acest lucru..

Noi am venit pe lume cu un vis pe care l-am uitat şi pe el tot mai departe….Poate într-un gând trecător dintr-o copilărie îndepărtată, poate în bucuria fără motiv şi inexplicabilă, totuşi adevărată, a celui fericit, al altei lumi decât cea pe care cu toţii o vedeam sau uitam s-o vedem- şi care nu ştia prin nimic să fie o lume a bucuriei.

Există oare ceva care nu se pierde, nu rămâne în urmă, şi n-o ia nici înainte, ceva care adică nu se poate pierde, şi ceva care n-are o imagine, dar pe care-l putem recunoaşte în orice clipă, fără a trebui să-l căutăm?

Oare nu de fiecare dată acest ceva ne scapă, tocmai atunci când credem că l-am prins?

Care e acel lucru care ar putea rămâne, în sine, suficient *pentru a mai putea distinge, când totul s-ar pierde, finalitatea acestei lumi, şi ce este ceea ce ar putea motiva, mai presus de orice, această finalitate?*

CUPRINS:

Noi venim într-o lume, şi venim cu un vis, a cărui realizare individuală presupune participarea noastră la viaţa lumii acesteia, printre lucruri care s-au întâmplat fără noi, şi care se întâmplă fără noi. Dar atunci, există lumea din visul meu, şi lumea cum este ea, adică în modul în care ea se dă. Şi lumea aceasta o neagă pe aceea, într-un fel. O neagă tot timpul , în drumul către ea. O neagă cu fiecare încercare de realizare a ei în fapt.

Istoria ne înfăţişează ceva din modul cum s-a constituit o lume în general, prin exemplul unor lumi apărând şi dispărând- pe firul ei, o lume care întotdeauna ne seamănă şi nouă.

Lupta pentru putere nu este oare lupta pentru o lume, pentru ca o lume să ne aparţină singură ?

A avea puterea înseamnă mai întâi a dori o lume , şi apoi a avea acea lume pe care o dorești. Adică a visa o lume, şi a o avea- în acelaşi vis în care o visezi.

Pot căuta ceva ce am pierdut pentru totdeauna, ceva ce n-am găsit încă, sau ceva care-mi lipseşte.

Aşteptarea din visul de aici face lumea un întreg, şi face posibil drumul visului.

Visul nu este visul de aici.

Realitatea e doar limita unui vis nesfârşit, limita fără contur.

Şi numai când obiectul căutării mele a fost recunoscut de mine, atunci a apărut şi drumul, în urma mea, care ducea la el.

Între începutul dat de luarea unei decizii şi sfârşitul dat de capătul la care am ajuns pe un drum, se află cu fiecare pas şi aceeaşi libertate care ne aparţine din primul moment, şi până la fiecare moment ce poate fi privit ultimul într-un şir.

Drumul este visul dintre două limite.

Într-un vis despre altă lume, şi numai în acest orizont, poţi scoate ceva din timp. Ceva poate fi scos din timp, dar nu ca simplă parte din această lume, ci ca întreg ce aparţine altei lumi- această legătură cu ceva de mai demult, de atât de demult încât stă la originea şi la temeiul putinţei înseşi a propriei mele lumi.

Pot privi întregul doar din afara lui. Trebuie să fie o distanţă între mine şi viaţa mea.

Timpul meu s-a oprit, fără a fi vorba de o stare ce urmează a ce a fost înaintea ei, şi această oprire a timpului m-a găsit pe mine fără nimic din ce era al meu.

Este o altfel de situare, care-mi arată ceva nou, arătându-mi dintr-un alt punct locul în care mă situez; acest alt punct e altceva decât ceva care pur şi simplu urmează oricărui alt punct.

Cel ce va crede va trăi în visul credinţei lui.

Şi cine nu va crede, se va sfârşi o dată cu visul său..

Credinţa mea poate face ca ceva, indiferent de locul în care se află la un moment dat într-o anumită lume- reală, şi de faptul că el se află într-un anumit loc- ea poate face ca acest lucru să fie mai aproape pentru mine, independent de orice cunoaştere reală sau posibilă a mea despre el.

Ea face ca muntele să fie aici fără ca el să fi plecat pentru asta din locul real în care se află.

Mutarea muntelui în credinţa mea e un singur lucru, nu mai multe. E un singur act.

Realizez în acest moment că lumea întreagă din jurul meu devine doar cadru, fără să fie implicate în acţiune părţi din ea.

Credinţa însoţeşte acel moment în care ceva pur şi simplu pentru mine e pe cale să se producă, fără ca acest moment să poată fi divizat în alte momente, şi fără ca el să trebuiască să urmeze unui anumit moment. Adică el nu trebuie să fie precedat de nimic.

Speranţa, în alt fel decât credinţa, ne leagă chiar de viitor, obiectul ei fiind acela ce va fi- un moment al unui şir, dintr-o înlănţuire de evenimente.

Visul e o lume fără limite..

REZUMAT

Lumea aceasta este doar locul şi obiectele din ea.

Visul e un eveniment.

Puterea e într-un anumit loc, în faţa unor lucruri. Ei nu îi aparţine un eveniment real.

Capătul drumului semnifică un eveniment. Drumul e un loc.

Drumul e însă un întreg, căci şi lumea aceasta de aici e un întreg, nu e o sumă de obiecte.

Căutarea este într-un loc, ea înseamnă acest loc. sensul ei nu e dat de un lucru. De un obiect. Drumul meu rămâne doar un loc.

Lumea visată semnifică un eveniment, lumea puterii mele e doar un loc, şi lucruri de acolo.

Lumea puterii mele nu e un întreg, ci doar o sumă de obiecte.

Ceva care s-a petrecut e un eveniment, el nu se găseşte într-un loc, el se găseşte mereu în afara oricărui loc.

Lumea e un loc, numai atât.

Lumea e fără început şi sfârşit. Rezolvarea problemei dintr-un loc e un eveniment şi nu ceva asemenea cu altceva din acel loc.

Lumea e un loc ce nu poate cuprinde în ea ca obiecte ale ei evenimentele pe care le trăim.

1.Drumul nu e suma unor locuri. (loc >obiect)

2.Eu nu pot face capătul drumului să fie capătul drumului meu. (obiect< eveniment)

3.Căutarea nu e în obiectul aflat. (loc> obiect)

4.Capătul nu e capătul drumului (eveniment> loc)
5.Visul nu este visul de aici (eveniment >loc)
6.Lumea visată nu e lumea puterii mele. (loc >obiect)
7.Lumea puterii mele nu este lumea. (obiect < loc)
8.Visul nu cunoaşte puterea mea. (eveniment >obiect)
9.Locul în care ceva s-a petrecut nu există. (eveniment> loc)

II. ABSENTA discuta si analizeaza o problema cu care ne confruntam in al doilea rand, cand analizam raportul nostru cu lumea.

Vom surprinde aici cateva aspecte.

Conceptele fundamentale: îndoială, eşec, vină, pedeapsă, înfrângere, moarte, schimbare, suferinţă, nostalgie, timp

Privind sfârşitul, se naşte sentimentul suferinţei totale. Dar eu accept în cele din urmă sfârşitul, căci orice lucru putea să aparţină sfârşitului, el n-a fost niciodată în vreun loc exclus.

Nimicul e capătul spre care toate se îndreaptă. Dar eu îi cer să nu plece –ci să vină la mine. Asta îi cer lucrului.

Mai întâi noi aflăm că lucrurile există, sau că ele dispar?

Ceea ce niciodată nimeni n-a înţeles, şi nici nu poate fi vreodată înţeles- este de ce *ceva* nu mai e *acolo* unde era până înainte cu doar o secundă.

Dar nu e nimic de înţeles aici, pentru că nu e vorba de o trecere a ceva în negaţia lui, nici de o despărţire între două lucruri de naturi distincte, ca şi cum unul din ele s-ar afla acum în alt loc sau departe; sau că nu poate fi găsit.

Problema era că un lucru pur şi simplu nu mai era acum în faţa mea.

Singura problemă e că ceva tocmai acum nu mai e undeva; Şi în afară de asta- nimic.

Problema pare să fie despre un lucru, dar, dacă ar fi aşa, tocmai dispariţia lucrului ar fi şi imposibilitate a existenţei vreunei probleme.

Problema nu poate fi că un lucru nu mai e; Inexistenţa nu e o problemă.

Sfârşitul unui lucru înseamnă momentul din care acel lucru nu mai contează pentru existenţă –dar nu ca lucru care a fost, şi nu în ce a fost el; ci ca lucru care nu mai există în nici un chip.Nu e o distanţă infinită, nici dispariţia definitivă a *ceva. Inexistenţa nu e o problemă.*

Absența presupune neapărat un ceva întreg, iar negația presupune doar ceva care e o parte şi nimic mai mult.

Şi simt că am pierdut ceva ce nici nu pot cuprinde sau situa, un necuprins, un nesituat, despre care am uitat totul, în afară de faptul că el a fost în visul meu, şi acum lipseşte –inexplicabil, nereprezentabil.

Doar când nu mai e ceva anume putem spune cu privire la acesta că nu mai e nimic... Adică: acel lucru nu mai e deloc.

Toate legăturile ce ţineau acel lucru ca el să fie s-au pierdut, şi orice urmă a lor s-a pierdut; nu mai e o cale de a le reface.

E ca şi cum totul a dispărut dintr-o singură mişcare, şi nu mai e, de aici, posibilă o altă mişcare care să adune la loc tot ce s-a pierdut.

Când ceva nu mai e, nu spun că el trece de la ceva care e la mai puțin, până la nimic. Nu spun că nimic e ultimul nivel ce urmează lui ceva. Când ceva care era nu mai este, lumea pierderii lui nu este o lume a distanţei, ci una a depărtării.

Nu e cea mai mare distanță, nici una mai mică – nu e diferența lor, ci o depărtare absolută.

Tot astfel, când mă apropii de ceva, de un loc în care vreau să ajung, eu sunt departe de el, chiar şi fiind mai aproape, căci druml către locul acela se naşte în aşteptarea mea. Când ceva nu mai e, în afară de sentimentul pierderii, mai e şi faptul că eu părăsesc lumea aceluia, şi eu trăiesc sentimentul acestei părăsiri.

Eu trăiesc absenţa lucrului părăsind o lume, şi trăind părăsirea acestei lumi.

Eu nu am pierdut o lume; eu trăiesc părăsirea unei lumi.

Nu am pierdut ceva din lumea în care sunt acum, şi nici nu am pierdut o lume. Căci ce am acum în faţa mea nu e nimicul, ci un aproape care neagă obiectul trăirii mele şi un departe care neagă acest aproape întreg.

Eu nu sunt vreun moment mai aproape sau mai departe de sfârşitul lui, nu există grade. Ultimul moment nu e cel mai aproape de sfârşit, nici cel mai departe de un alt moment, adică de cel care-i urmează.

E ca şi când aş fi visat ceva într-o noapte, dar şi un alt lucru, alături de alte lucruri, despre care nu ştiu nimic mai mult decât că el era acolo, şi, într-o altă noapte, într-un alt vis, eu caut acel lucru.

Căci dacă el a existat în visul lui –adică în lumea lui închisă, nu spun acum că el a ajuns la sfârşit în lumea din care a făcut parte. Şi atunci,

dacă lucrul acela a fost înaintea mea într-un vis despre lumea lui, unde nu mai este el acum , şi în ce fel? El a murit în lumea lui, sau în lumea mea?

Şi atunci, cum să adun la loc toate părţile care au fost separate? Cum să alung sfârşitul?

E ca şi când eu nu aş trăi sfârşitul a ceva în aceeaşi lume a existenţei lui anterioare, ci eu visez sfârşitul lui, dar acesta este un alt vis, separat de visul despre prezenţa lui.Aceasta înseamnă că sfârşitul nu e capăt sau parte ultimă. *Obiectul pierdut nu e al unei lumi. E al unui vis.*

De ce faptul că nu e aici îmi spune ceva despre *el?*

De fapt, nu pentru că el nu mai e aici îmi lipseşte ceva. Nu e vorba de ceva care se află între noi; ci nimic nu se află între noi.

Când spun *el, care-a fost aici*, iar el nu mai e aici, oare nu la el, acesta, care nu mai e aici, mă refer eu?

Sau, dacă nu, şi dacă acest lucru nu e posibil, căci eu nu mai am nicio legătură către el care e acum, care mai e atunci diferenţa dintre amintirea lui de atunci, şi o umbră, sau un vis?

Cine nu mai e? În momentul acela tot ce vom putea spune va însemna întotdeauna *cel care-a fost*. Dar cine e acum cel care nu mai e acum?

Propoziţia că *el nu e aici* nu e despre el, ci despre absenţa lui. Nu el e subiectul, ci absenţa lui.

Dar pot eu să vorbesc despre absenţa lui?

Ştim cu toţii, în acelaşi fel, că sfârşitul unui lucru aparţine altei lumi decât lumea acelui lucru.

Sfârşitul nu e pentru obiectul aşteptării mele..

Când lumina se stinge, rămâne întunericul. Dar dispariţia luminii nu înseamnă întunericul;

Întunericul nu poate fi decât acolo unde a fost lumină.

Lumina şi întunericul nu sunt aici însuşiri ale unui loc.

Plecarea mea dintr-un loc nu e pierderea a ceva..

Noi obişnuim să ne închipuim că dacă ceva are un început, ar exista nişte trepte sau etape –într-o anumită desfăşurare- şi noi privim la fel şi sfârşitul.

Şi noi întrebăm – Când a început acest lucru să se apropie de sfârşit?

Ni se pare atunci că sfârşitul ar aparţine naturii acelui lucru, că timpul se împarte în momente, şi că putem separa orice moment de ceea ce îi va urma.

Dorinţa ca povestea pe care o citesc să nu se fi sfârşit nu e dorinţa ca eu să fiu acum la penultima parte a citirii ei.

Sfârşitul plimbării nu are nicio asemănare cu momentele din timpul plimbării, el nu e prin nimic anume un anumit moment din viitor.

Momentul când s-a sfârşit nu seamănă cu nimic cu momentele dinaintea începerii existenţei lui.

Sfârşitul unui lucru nu se opune momentelor desfăşurării existenţei lui aşa cum momentele dinaintea existenţei lui se opun acestora.

Momentele dinainte nu sunt în nicio relaţie cu lucrul; şi nici cu momentul din care s-a sfârşit. Începutul şi sfârşitul nu sunt părţi ale lucrurilor. Ele sunt părţi ale unei lumi.

Sfârşitul nu trebuie văzut ca limita unui şir descrescător.

Trecere dintre ceva şi nimic nu se face prin dispariţia oricăror părţi din ceva, până la ultima parte. Ci este altceva –este dispariţia aceva din orice parte.

Când e lumină, vedem totul, în afară de lumină; dar când e întuneric nu vedem nimic.

Niciodată lumina nu e înlocuită de întuneric, şi nu e vorba de o trecere imperceptibilă de la ea la întuneric.

Absenţa luminii e un fapt acum, dar ea nu are o cauză comună cu existenţa întunericului.

Nu pot să arăt spre acelaşi lucru; că el nu e aici nu înseamnă că inexistenţa lui e aici.

Cum poate sfârşitul să fie sfârşit a ceva ce nici n-a început? Sfârşitul nu întrerupe ceva de urmarea lui reală.

Atunci, ce e sfârşitul?

Aşa cum sfârşitul a ceva nu se află în nicio relaţie reală cu posibila lui continuare, pot spune şi că el nu se află într-o relaţie necesară cu existenţa acelui ceva de dinainte.

Care e lumea în care eu trăiesc sfârşitul unui lucru?

Sfârşitul pe care eu îl trăiesc nu e a ceva al acestei lumi.

Sfârşitul lucrului nu e în nicio relaţie necesară cu începutul lui.

Schimbarea nu schimbă ceva rămas real.

Sfârşitul poate fi acesta, dar nu poate fi şi sfârşitul aceluiaşi înaintea căruia e. Nu poate fi nici măcar al aceluia pe care l-a sfârşit prea repede. Căci trecând prea repede, el a schimbat lumea

Sfârşitul nu e a ceva început.

A pleca dintr-un loc în care am fost până acum nu e totuna cu a lăsa în urmă un trecut. Trecutul meu nu e faţă deprezent ca locul în care am fost faţă de locul în care sunt acum.

Locul în care ceva s-a petrecut nu există.

Nostalgia constă în problema că ceea ce a fost la începutul a ceva şi la fiecare început nu mai poate începe totodată din nou şi abia acum.

Inexistenţa e întâmplătoare; nu e niciodată necesară.

Nonexistenţa nu e reală. Irealitatea nonexistenţei –aceasta este, peste limita visului, realitatea lui

Întotdeauna, întrebarea nu va fi- Care sunt acele lucruri care nu sunt umbre? Ci - Ale cui umbre sunt aceste umbre?

Ceva nu poate fi acum şi prin sine departe..

Depăşim sfârşitul depăşind amânarea lui.

Şi pierderea oare nu ne elibera de dominaţia lumii către recunoaşterea unei absenţe mult mai mare, fără început şi sfârşit? Oare nu acesta era sentimentul acela straniu de neînţeles ce însoţea fiecare pierdere a mea, ca drumul deschis către o nouă speranţă sau un nou început? *Nu pot pierde ce nu e al meu.*

Lumea se poate depărta de mine prin toate părţile ei –Lumea regăsită de mine nu e o apropiere a mea înapoi de părţile ei.

Faptul că un lucru se încheie aparţine altei lumi decât aceea din care el a făcut parte.

Nu avem de ce să vorbim de un lucru şi de ceea ce numim la un moment dat sfârşitul lui ca fiind în aceeaşi lume. Nu e ceva care să le lege într-o lume, ca părţi ale ei.

Sfârşitul aceva se pierde între două lumi.

Este posibil, atunci, ca sfârşitul să nu fie conţinut în ceva ce-a început mai dinainte.

Dacă se spune că ceva care a fost deja nu mai poate fi din nou şi acelaşi, eu pot spune că nu e aşa. Pot visa acelaşi vis şi a doua oară, fără a şti că am mai visat, şi doar când mă trezesc ştiu că l-am mai visat şi altă dată. Dacă eu nu pot face ca un vis să fie din nou la fel, înseamnă asta că nu există nicăieri un vis care să fie acela?

Nu e posibil oare ca visul lui –al celuilalt, să fie acest vis?

Deodată propoziţia *El nu a fost aici* îşi pierde caracterul negativ, şi iese în evidenţă subiectul propoziţiei.

Şi cred acum că l-aş putea întâlni din nou.

Ce s-a sfârşit în lumea asta va mai fi poate în alt timp decât acesta al meu.

CONCLUZII:

Absenţa şi prezenţa sunt şi nu sunt fapte ale aceleiaşi lumi.

Între a fi ori a nu fi, a nu mai fi îşi pierde realitatea. Şi între a retrăi mereu un vis şi a căuta în trecutul lui, între un început care nu a existat niciodată şi un sfârşit care nu a fost nicăieri real.

Sfârşitul desparte, şi el nu poate să lege două lumi. Şi atunci ele nu sunt, într-un fel, legate. Sfârşitul mă lasă părăsit, dar în afara lui.

Sfârşitul e o limită ce nu există. Căci ori există limita, ori nu există sfârşitul

Dar limita e ceva real? Ea e mereu totuşi limita a ceva –real.

Şi atunci, ce e sfârşitul a ceva? –sfârşitul unei limite.

Două lumi se despart. Aceata înseamnă sfârşitul.

Sfârşitul e chiar despărţirea visului de real; nu e sfârşitul realului, nici sfârşitul visului.

Trecerea e simbolul despărţitii a două lumi; ea nu e un fapt.

Ea nu se petrece în lume.

În moarte absenţa subiectului se întâlneşte cu absenţa obiectului.

Dispariţia a ceva mă mută în altă lume, eu o trăiesc într-un mai târziu sau mai apoi. Şi obiectul ei nu a rămas în urmă, el nu mai e aici fără a fi rămas undeva.

Când pierd ceva eu pierd lumea unui lucru.

Sfârşitul e un alt vis. Eu privesc un alt vis acum.

Moartea e depărtarea fără obiect.

Ideea de moarte se compune din ideea de lume şi ideea de depărtare –lumea ca întreg şi depărtarea absolută.

Sfârşitul este o lume a depărtării, într-o lume a pierderii.

Nu din altă lume, ci din afara lumii eu trăiesc sfârşitul. Lumea ca întreg se schimbă. Aceasta e pierderea. Nu e rămânerea unei lumi în urmă. Ci o lume privită din afară.

Căderea o trăim într-o căutare fără obiect.

Frica e un viitor care visează neputinţa mea.

Absenţa nu e pierdere – Ea e aşteptarea infinită.

Sfârşitul e depărtarea fără distanţă. Moartea e depărtarea fără obiect.

Limita e pretextul. Sfârşitul e o limită care nu există.

Dar Sfârşitul e numai a ceva mereu pe care acum îl ştiu.

Ce s-a sfârşit în lumea asta va mai continua poate în alt timp decât acesta al meu.

REZUMAT:

Un eveniment care s-a petrecut nu se găseşte acum într-un loc, chiar dacă ceva nu mai e acum.

Sfârşitul e un eveniment ce se petrece în afara unui obiect determinat, real.

Sfârşitul a ceva e un eveniment ce nu aparţine unui loc, nu poate fi situat faşă cu lucrurile reale din lumea care este.

Obiectul care a fost pierdut participă la un eveniment ce nu se situează într-un loc determinat, alături cu alte lucruri.

Pierderea e un eveniment –limită, realitatea ei nu poate fi delimitată. Nici printr-un obiect, nici într-o lume.

Pierderea pe care o trăim nu e a ceva ce a fost şi nu mai e în faţa noastră acum.

Absenţa unui obiect nu e ceva ce se petrece cu un obiect, ci e ceva care priveşte o lume în întregul ei, în ce este ea.

Sfârşitul a ceva face ca lumea în structura ei să fie o altă lume decât cea care a fost înainte. El nu poate fi trăit în lumea în care obiectul lui de acum a fost înainte.

Depărtarea e un eveniment pe care îl trăiesc, distanţa e pentru un obiect sau un loc.

Ceva ce nu mai e nu aparţine unei lumi sau unui loc acum, însă poate va mai fi pentru un alt moment de timp, care nu e acesta.

1.Plecarea mea dintr-un loc nu e pierderea a ceva (loc < obiect)

2.Pierderea nu e reală. (eveniment < loc)

3.Inexistenţa nu e o problemă. (loc < obiect)

4.Absenţa unui obiect nu e despre un obiect, ci despre o lume. (eveniment < obiect)

5.Obiectul pierdut nu e al unei lumi. E al unui vis. (eveniment < loc)

6.Ceva nu poate fi acum şi prin sine departe. (obiect > eveniment)

7.Sfârşitul nu e a ceva început. (eveniment < loc)

8.Sfârşitul nu poate să sfârşească (eveniment < obiect)

9.Sfârşitul nu e pentru obiectul aşteptării mele. (eveniment < obiect)

10.Nu pot pierde ce nu e al meu. (obiect > loc > eveniment)

III. ASTEPTAREA. Acest capitol se refera la un al treilea lucru in orice tip de relatie cu lumea, asteptarea fiind ceva care se naste pentru a recupera o distanta.

Concepte fundamentale: expresie, imagine, copie, asemănare, impresie,, secvenţă, personaj, moment, întreg, simplu, fericire, răspuns.

Nimic nu este sigur încheiat; însă poate fi.

Din momentul în care doresc un lucru, apare şi o dimensiune limitată spaţial în care eu mă situez, un loc diferit de oricare altul.

Obiectul dorinţei mele nu se află în timp. El nici nu se rupe din timp.

Atunci când doresc un lucru, eu doresc în acelaşi moment şi o lume. Şi vrem mereu ca lucruri sau părţi din această lume să semene cu lumea aceea, sau ca lumea aceasta însăşi să semene cu părţi ale acelei lumi?

Din moment ce eu aşteptam, şi ceva a venit, ce mai pot spune despre ce aşteptam eu înainte? Cum se facă că este aşa? Ce este momentul în care eu am trăit bucuria aflării în acel loc, în faţa acelui lucru?

Ce se întâmplă cu dorinţa mea care se împlineşte prin obiectul ei în afara lumii mele? Ce trebuie să se întâmple ca dorinţa mea să se împlinească în lumea mea?

Aşteptarea mea nu e oare în realitatea ei dorinţa în lipsa oricărei cunoaşteri?Ce e atunci împlinirea aşteptării mele? Ce e atunci neîmplinirea ei?

Şi cum vorbesc eu de împlinirea sau neîmplinirea ei? Cum şi în ce fel recunosc eu obiectul dorinţei mele, la întâlnirea lui?

În ce sens pot eu spune că el –şi fără a exista, deja există în aşteptarea mea?

Dar cum pot să doresc eu mai degrabă împlinirea aşteptării, decât dispariţia ei, înainte ca eu să recunosc aşteptarea mea?

Atunci, cum poţi să spui că îţi doreşti *ceva*, dacă acesta nu e ceva pe care îl ştii?

Faptul că nu am un lucru nu e o trăsătură a acelui lucru pe care nu îl am.

Dacă ceva care nu mai este poate aparţine categoriei existenţei, de ce n-ar fi şi ceva ce nici n-a fost?

Şi tot ce am avut până acum, aş putea avea mai mult.

Oare visarea e altceva decât a trăi prin raportare la o lume posibilă –şi consecinţele ei pentru viaţa noastră?

Cum pot să îmi doresc ca ceva să se întoarcă la mine în loc să fi plecat, când eu nu ştiu ce-nseamnă această întoarcere –ca ea să anuleze plecarea?

Dar oare a fi fericit înseamnă doar a duce toate acţiunile la bun sfârşit?- şi atunci a face acele acţiuni ce pot fi duse mai uşor la bun sfârşit?

Dacă eu tot timpul eram în lumea aceasta, cum puteam face să înceapă o altă lume, pe care eu o aşteptam?

Pierdut în lumea mea, înconjurat de iluzia propriei puteri, eu am pierdut obiectul dorinţei mele; el îmi lipseşte.

CUPRINS

Lumea aceata e a lucrurilor pe care, dorind tot mai mult, ne îndepărtăm de cele pe care le dorim –căci noi dorim aici pentru o altă lume, îndepărtându-ne în obiectul de aici al dorinţei noastre şi în acelaşi timp căutându-l aici.

Dar oare aşteptarea mea nu smulge obiectele din înşiruirea lor obişnuită?

Şi oare împlinirea unei aşteptări nu se face mereu în afara timpului?

Şi vrem să privim obiectul căutării noastre mereu într-un loc din lumea aceasta. Căci prin ce anume el ar fi în alt loc decât aici?

Prin ce anume, însă, e el într-un anumit loc?

Am vrea poate în fuga unei clipe să închidem o lume, şi să oprim lumea aceasta în desfăşurarea ei.

Obiectul prin care eu îmi împlinesc dorinţa mea nu trăieşte într-o lume, nu are o lume, astfel încât eu nu sunt în faţa lui şi într-o lume pe care să o pot închide.

Obiectul dorinţei mele se află atunci în aceeaşi lume cu dorinţa mea?

Se află el în lumea în care eu caut să împlinesc dorinţa mea? Sau el e tot în lumea în cared orinţa mea a apărut?

Cum poate să fie în acelaşi timp şi obiectul dorinţei mele şi o lume?

-Problema existenţei e problema unei alegeri ce nu se produce în lumea, ci în afara lumii mele.

Problema sensului vieţii nu poate primi răspuns pentru un moment de timp, ea nu-şi întâlneşte rezolvarea în timpul meu.

Pot şti că am o dorinţă, fără a şti şi care anume obiect din lume împlineşte dorinţa mea.

Ştiu că vreau ceva, dar nu ştiu ce anume vreau. Vreau să mai fie ca înainte, dar nu mai ştiu cum era atunci, văs imagini dar ele şi-au pierdut locul –e depărtarea când neagă orice apropiere reală.

Cum pot spune că nu ştiu ce lucru îmi doresc, dar că îmi doresc unlucru pe care nu îl am, şi acesta nu e orice lucru pe car nu îl am?

Cum pot eu să-mi doresc tocmai un lucru despre care doar ştiu că nu îl am?

Este oare o iluzie a mea?

Mai întâi există dorinţa, sau lucrul pe care îl doresc? Sau ele există în acelaşi timp?

Obiectul pe care eu îl doresc fără a şti care e acela nu aparţine acestei lumi în care îl doresc. Dacă ar fi ceva dintr-un vis al meu, nu l-aş putea numi, defini sau descrie.

El se găseşte într-o lume de care eu am uitat, şi din care a rămas doar lucrul acesta pe care mi-l amintesc.

Această lume în care se găseşte obiectul dorinţei mele nu e o lume în care eu am trăit. Şi prin aceasta tocmai ea mi se adresează mie şi mă priveşte.

Pe un alt plan, ea a rămas mereu o lume despre care eu visez.

Când ceva frumos este sau va fi, nici nu ne vine aproape să credem că două lumi s-au întâlnit în chiar această clipă.

În orice aşteptare e vizat un moment de timp, şi un ceva din realitate, în modu obişnuit.

De ce să credem că singura realitate ce ar corespunde acestei dorinţe poate fi doar realitatea în întregul ei?

Când nu ştiu dacă ceva, un lucru, va fi sau nu va fi, nu este ca şi când el s-ar găsi la un capăt, ci eu sunt într-o lume dintre două lumi. Şi nu se pune problema că lumea va fi în alt fel dacă lucrul va fi, şi altfel dacă nu va fi, căci lumea care va fi atunci nu e aceeaşi cu aceasta..

Obiectul aşteptării mele nu e la capătul drumului meu.

Când limităm obiectul real al dorinţei noastre la un anumit obiect din lumea care e, noi ne depărtăm de lumea în car dorinţa însăşi se poate împlini.

De cele mai multe ori faptul că nu avem un anume lucru se datorează tocmai aşteptărilor noastre ca lucrul acela să fie într-un anumit fel.

Foarte adesea, a primi obiectul dorinţei coincide cu dispariţia interesului pentru obiectul real al ei.

A avea ceva care în timp îmi e dat şi-mi va fi luat –e mai aproape de împlinirea aşteptării mele sau de neîmplinirea ei?

Când sunt doar imagini, nu ştiu imagini a ce sunt ele.

-Lumea mea e între visul meu şi lumea acestui vis –şi un alt vis.

Obiectul dorinţei mele nu e real şi al meu în lumea în care puterea e a mea.

Dorinţa mea este ca eu să am ceva, sau ea e pur şi simplu dorinţa ca el să fie, să existe?

Împlinirea unei dorinţe e întâlnirea dintre un lucru şi o lume.

De ce e oare nevoie ca să putem avea o poveste cu o lume proprie?

E nevoie ca lucrurile dintr-o porţiune de timp să fie situate într-un fel atât de diferit, încât să nu semene cu nimic din lumea dinainte.

Împlinirea dorinţei mele nu e din lumea mea.

Pot viza imaginea unui obiect din apropierea mea fără a viza imaginea relă a lui –de care mă desparte distanţa de locul aflării lui..

Pot ca, fără a avea dorinţa de a merge în parc, să am dorinţa acestei imagini –o imagine mult mai simplă decât aceea pe care ca să o am trebuia să străbat un drum.

Tot aşa, noi nu aşteptăm ca linia care e drumul să unească acest punct de acum cu acela, ci noi vrem ca punctul acela –care e şi capăt al liniei, să unească drumul cu punctul în care eu sunt acum.

Nu cunosc acel loc, nici drumul către el. nu am crezut vreodată că voi ajunge acolo. Dar ştiu că locul acela există. Şi nimic mai mult.

Speranţa, în alt fel decât credinţa, ne leagă chiar de viitor, obiectul ei fiind un anumit moment de timp din viitor.

Speranţa e amânarea renunţării la infinit –n; n + 1.

Nu putem vedea în acelaşi timp şi linia şi capetele pe care le uneşte ea.

Atunci când credem însă timpul de care e nevoie pentru a ajunge dintr-un punct în celălalt nu mai e măsurabil, şi el nu mai e, distanţa atribuită liniei dintre două capete nu mai există nici ea.

E ca atunci când mă urc într-un tren ca să ajung în locul dorit.. nu mă intresează să cunosc drumul. Nu vreau să descopăr că locul în care vreau să ajung există. Scopul meu e săa jung acolo şi atât. Că sunt în locul acela e altceva decât că eu am parcurs un drum.

Drumul nu e momentul anterior împlinirii aşteptării mele, ci el s-a născut în aşteptarea mea.

Aşteptarea noastră e mereu la început. Împlinirea ei nu îi aparţine.

Drumul ce mă desparte de împlinirea aşteptării mele, ori timpul ce mă desparte de obiectul căutării –nu este măsurabil; tocmai fiindcă obiectul aşteptării nu se află în nici un loc înainte ca eu să-l întâlnesc, în recunoaşterea mea. Obiectul real în care voi afla obiectul aşteptării mele se află însă tot timpul în lume.

Obiectul dorinţei mele nu are altă expresie în lumea aceasta.

Căci lumea, în ce e ea, rămâne mereu şi ceva din ce va fi atunci, e ceva ce lumea va fi oricum, şi în acest spaţiu se găseşte şi gândul meu la lucrul ce va fi sau nu va fi real, lucru ce se amestecă neîncetat cu imaginea unui vis fără sfârşit.

Împlinirea aşteptării e în altă lume decât cea a căutării mele fără sfârşit.

Fericirea noastră constă până la urmă în aflarea imediată într-un vis al cărui început nu-l găsesc nici în această lume de până acum –de care el se separă, şi nici nu-l pot plasa într-un timp dinainte pe care îl pot delimita.

Începutul nu e în lumea mea.

A fi fericit nu înseamnă a avea fericirea.. Fericirea nu o poți privi din afară, ea nu este ceva care va fi în viitor, nici un anumit lucru care a fost în trecut.

Era bucuria a ceva din afara mea. Nu era ceva al meu ca eu apoi să-l pierd.

Bucuria nu e pentru lucrul din faţa mea.

Aşteptarea pregăteşte întâlnirea din visul meu în lume –făcând să moară depărtarea..

Nu trebuie să ne apropiem d eun moment de timp pentru a ne apropia de obiectul dorinţei şi nu trebuie nici ca anumite momente de timp să nu fi existat.

Pot scoate obiectul dorinţei mele din toate încercările eşuate de a ajunge la el..

Tot aşa, noi am putea scoate definitiv anumite lucruri din jocul infinit al probabilităţii, atunci când acele lucruri nu mai pot să depindă în nici un fel de tot ce-ar putea urma, pentru că am delimitat o lume completă.

Ceea ce a fost uitat şi am pierdut voi regăsi în lumea care nu e a mea

E pima dată când cele două lumi se întâlnesc. Trăiesc în lumea aceea şi nu doar privesc ceva din ea.

Pentru că am totul nu doresc nimic. Proprietatea mea se întâlneşte cu dematerializarea prezenţei mele, rămânând eu însumi.

Eu eram până acum prezenţa mea în situaţiile din această lume.

Lumea însăşi e alta.

Nu putem depăşi o stare de lucruri decât când credem în ceva, în cineva. Când o privim adică *altfel.*

Obiectul aşteptării nu e la capătul drumului meu.

CONCLUZII:

Ideea însăşi de putere rămâne o idee despre altă idee; Iar ideea mea nu s-a născut din ceva al acestei lumi.

Oamenii îşi doresc puterea pentru că singura lume pe care şi-au dorit-o niciodată nu a fost şi nu va fi reală.

Libertatea constă în recunoaşterea existenţei a două lumi distincte, şi a faptului că orice legătură între ele nu e necesară.

Obiectul dorinţei mele nu poate fi obiectul pe care eu l-am ales pentru împlinirea dorinţei mele.

Dorinţa e a mea dar obiectul ei vine dintr-un loc unde eu niciodată nu am privit şi nu puteam privi. El n-a existat nicăieri înaintea împlinirii dorinţei mele; şi atunci eu nu-l puteam pierde niciodată. Nici drumul către el nu era real.

Împlinirea visului meu nu aparţine visului meu.

Nu pot în acelaşi timp să fac singur să fie şi obiectul dorinţei mele şi o lume.

Obiectul dorinţei mele e mult mai aproape de lumea împlinirii lui.

Plecarea mea din faţa lui nu a fost pierderea lui, căci –venit din afara oricărui loc, el nu putea rămâne închis în trecutul meu.

Lumea aceea închisă în desfăşurarea ei ştia că eu aşteptam s-o privesc din nou.

Începutul urmează sfârşitului, el depăşeşte sfârşitul.

Pot dobândi doar în aceeaşi lume unde am pierdut

Obiectul dorinţei mele se întâlneşte în aceeaşi lume unde e obiectul pe care l-am uitat.

Obiectul pe care l-am uitat e acela penru care dorinţa unui alt obiect a existat.

A plânge cu adevărat e a te putea bucura cu adevărat.

REZUMAT

Împlinirea dorinţei înseamnă mai mult decât un obiect. Ea înseamnă şi o lume, şi un eveniment. Evenimentul nu poate fi prezis, cunoscut, înţeles.

Aflarea obiectului aşteptării e un eveniment ce nu se găseşte într-un ,loc real din lumea mea.

Neîmplinirea aşteptării mele nu e un eveniment care se petrece într-un loc din lumea aceasta, şi ea nu poate fi dată de un obiect sau de ceva ce se petrece cu el.

Că va fi ceva nou e un eveniment ce nu se găseşte într-un loc din lumea aceasta în care sunt eu. A trăi acest eveniment nu înseamnă a privi un obiect din lume.

Evenimentul împlinirii dorinţei nu e un lucru printre alte lucruri din lumea în care sunt eu.

Eu nu trăiesc acest eveniment într-un loc din lumea în care sunt.

Împlinirea aşteptării, pe care eu o trăiesc, nu urmează niciodată căutării mele care nu a ajuns la capăt.

Obiectul dorinţei mele nu e un obiect din lumea pe care eu o am în faţa mea, care să poată fi al meu.

Evenimentul care e împlinirea visului meu eu nu îl trăiesc în locul în care am fost înainte.

Locul în care eu am trăit un eveniment nu a rămas undeva, ca eu să pot ajunge la el din nou, dar evenimentul de atunci îmi confirmă acum realitatea revenirii lui.

Că va fic eva nou e fără continuare cu lumea în care ceva e încheiat.

Eu voi trăi împlinirea aşteptării mele când eu voi regăsi ceva după care tot ce nu mai e nu a fost mai mult, chiar dacă e un loc în care eu am fost apoi.

Obiectul aşteptării mele e obiectul după care eu am căutat să trăiesc împlinirea ei în alt loc.

A trăi pierderea reală care s-a petrecut e a trăi ceva ce nu e nimic din ce s-a petrecut într-un alt loc, e a te găsi în afara oricărui loc în care ceva putea fi pierdut undeva.

1.Obiectul dorinţei mele nu e în lumea mea. (obiect > loc)

2.Obiectul aşteptării nu e la capătul drumului meu. (obiect > loc)

3. Obiectul dorinţei mele nu e real şi al meu în lumea în care puterea e a mea. (obiect > loc)

4.Împlinirea aşteptării mele e în altă lume decât lumea căutării mele fără sfârşit. (eveniment > loc)

5.Împlinirea dorinţei mele nu e din lumea asta. (eveniment > loc)

6.Împlinirea visului meu nu e visul meu.(eveniment > loc)

7.Începutul nu e în lumea mea. (eveniment > loc)

8.Nefericirea nu e aici (loc < eveniment)

9.Bucuria mea nu e pentru lucrul din faţa mea.(eveniment > obiect)

IV. INTALNIREA. Este un capitol spre care tinde subiectul cartii, si care dupa rezolvarea si clarificarea din celelalte capitole ar trebui sa semnifice o stergere a distantei, dupa ce au fost intelese, si doar asa, celelalte lucruri.

Concepte fundamentale: cel puternic, lumea lui, putere, cel slab, umbră, opoziţie, condamnare, ură, spectator, mândrie, răul, lumina, intenţie, binele, unire, iubire, iertare, răspuns, adevăr.

Sunt, în acest drum din visul meu, la limita dintre depărtare şi întâlnire în drumul relaţiei cu celălalt, cu fiecar întâlnire ce nu e cea din vis, şi totuşi cu credinţa mereu că ea se va produce, că ea ar putea să se producă şi în acest moment.. Poate că eu am ratat această întâlnire mereu.

Lumile noastre sunt create în întâlnirile întâmplătoare dintre noi.

CUPRINS

În primă instanţă ne pasă de lumea celuilalt, nu de însăşi viaţa lui.

Lumea de care ne pasă e lumea în cele din urmă din care el însuşi ar putea să lipsească cu desăvârşire.Visul este creaţia noastră, , şi noi l-am creat împreună, dar nu l-am creat noi în afara noastră, dacă fiecare a vrut să creeze visul lui?.

Mereu ne ascundem intenţiile neîntemeiate în ceva exterior, în îndreptarea lor către cel de cel mai departe, şi amânăm la infinit recunoaşterea celui de mai aproape. Cât mai departed eprezenţa lui se manifestă această grijă spre al cărei obiect ea însăşi tinde între o amânare infinită şi o neputinţă de a recunoaşte prezenţa obiectului ei.

Acesta e cadrul în care se desfăşoară relaţia mea cu ceilalţi .

Dacă eu sunt limită a lumii mele, şi lumea există ca limită a mea, atunci nu pot întâlni lumea celuilalt, iar a vorbi de lumea în care suntem împreună cu ceilalţi se petrece atunci în cadrul depărtării de el, cu consecinţa negării prezenţei lui, şi reducerea lui la imaginea mea, care rămâne de partea aceasta a limitei invizibile.

Cu toate acestea, uneori contururile lumii obişnuite dispar, se retrag, şi rămânem pe scenă fără să avem totuşi impresia că e o scenă goală. Nu ni se cere să mai jucăm un joc –ci ni se dă o lume pentru noi. Se întâmplă când întâlnirea cu un altul din lumea aceasta răstoarnă tot ceea ce până atunci era sensul lumii, şi lumea se transformă brusc într-un vis.

Iar înţelegerea mea despre lume nu e ceva care întrerupea înţelegerea dintr mine şi un altul. Iar eu pot învăţa atunci ceva nou despre lume.

Dar care este lumea pe care eu o împart cu celălalt?

Care este, atunci, realitatea prezenţei mele pentru visul meu?

Care e realitatea prezenţei lui pentru visul meu?

Care e relaţia dintre ele?

Sensul şi putinţa acestei probleme stăteau în ceva din afara mea.

Căci pentru a crede într-o lume în care ceva să fie posibil trebuie să cred şi în cel a cărui lume e aceasta.

Nu putem trăi fără a privi o lume –chiar şi fără nicio soluţie. N-am putea să fim niciodată singuri.

Puteam privi un vis care nu era şi construcţia mea, şi îl puteam privi fără a-l trăi, în depărtarea lumii celuilalt. Sau puteam să trăiesc şi eu acest vis, dacă eu acceptam să transform lumea mea în drumul întâlnirii mele cu el. atunci el va fi atât de aproape de mine încât eu însumi voi începe să trăiesc în viszul lui.

Căci neputând cunoaşte întreaga realitate a unui obiect, şi neputându-l întâlni în pentru acesta în visul meu, fără să-l pot fixa –era nevoie să fie atunci visul altcuiva.

Nu trebuie să imaginez o lume închisă, situată în afara mea, şi care să fie şi *aceasta*. Lumea aceasta putea fi numai lumea altcuiva, el dăruia acestei lumi şi ceva din prezenţa lui.

şi el era elementul total neprevăzut în visul meu, opunând puterii mele pe care eu o am dorit-o şi în care am crezut –tocmai ceeaa ce el aducea cu lumea lui, întrerupând raporul de până atunci al meu cu lumea.

El, care avea sau nu avea puterea să nege întregul în care eu vroiam să închid o lume, avea şi puterea de a aduce el singur o lume în faţa mea, desfiinţând limita închipuită de mine, în dorinţa mea de a o stăpâni şi avea.

El făcea, cu existenţa şi cu lumea lui, ca nevoia acestei continuităţi să nu mai fie pentru mine.

Aşa cum lumea aceea care nu mai e şi nu o pot face singură să mai fie, doar un altul poate acum să mi-o ofere întreagă. În lumea pe care el o va aduce pentru mine, va fi tot ce eu nu pot face să m,ai fie din nou cum a foste deja..Ceea ce nu puteam să pierd definitiv, dar n-am ştiut să păstrez şi nici nu am putut să uit, ceva ce eu nu ştiu să mai visez – e într-un vis pe care el numai îl poate aduce pentru mine acum. Eu voi aştepta acum ca el să împlinească visul meu, iar el va fi atunci creatorul unei lumi pentru mine.. visul va putea fi doar când va fi lumea lui dăruită mie, nu visul a ce a fost –care nu-mi mai aparţine, ca şi tot ce a fost *creaţia* mea. Şi atunci eu trebuie să transform imaginea visului meu trecut creat de mine în timp pe care să-l dăruiesc visului a cărui lume el mi-o va dărui. Eu nu puteam închide singur lumea într-un vis.

Eu nu ştiam să fac lumea asta visul care eu vroiam să fie. Renunţând la tot ce am făcut sau tot ce nu am făcut să fie acest vis, îmi dau acum seama că în relaţia mea cu celălalt , niciodată nu l-am privit atât de real, de aproape, şi nu am ştiut să-l întâlnesc.

Ştiam că visul lui –coborît până la mine, în care eu priveam –rupea depărtarea reală dintre mine şi el.

Dar atunci, de unde vine el, ca eu să-l pot întâlni?

El a fost mereu acolo unde eu niciodată nu găseam în nici un loc ce am căutat.

Lumea se schimbă când nu mai e cu nimic lumea mea.

Absenţa lumii lor era inacceptabilă, căci mă lăsa închis în lumea în care nu ştiam să fixez prezenţa ori să alung absenţa. Nu absenţa aceasta era inacceptabilă, nici sfârşitul celor ale lumii mele –căci el nu era real.

Timpul lui făcea ca lucrurile ce pentru mine au trecut să nu mai aparţină sfârşitului, iar locurile în care am fost şi nu mai sunt să nu fie în urmă.

Eu mă găsesc de atunci în postura de a nu mai fi numai cel ce acţionează în propria lume şi cel ce trece prin momentele propriei vieţi.

Ştiu că e visul meu când voi visa fără sfârşit..

Oare se poate ca fiecare moment în care am greşit în faţa celulalt, aflate acum în afara mea şi a putinţei mele de a le mai şterge,, se poate ca tocmai el să fi şters aceste momente din lumea lui?

Oare n-a făcut el asta pentru că nici vina mea nu era infinită?

De ce n-aş accepta eu că el poate şterge vina mea?

Dacă lumea în care am greşit e lumea lui, atunci şi lumea pe care am pierdut-o cu greşala mea e tot lumea lui.

El va veni acum ca să îmi spună că lume pe care am pierdut-o nu a dispărut nicăieri.

Lumea –pe care niciodată n-am ştiut s-o privesc singur – va începe acum, când o privesc împreună cu el.

El, acest celălat, făcea ca eu să pot dori ca visul să fie, să nu se sfârşească, pentru ca nimic să nu sfârşească visul lui.

Tot ce singur pierdusem pentru totdeauna el făcea acum să fie din nou, şi fiecare sfârşit în care eu pierdusem ceva să nu mai fie de acum.

Lumea pierdută de mine nu era pierdută de tot.

Greşeala mea cu care am pierdut lumea e depăşită în puterea lui de a ierta ce depăşeşte neputinţa mea.

Iertarea întreabă –De ce lumea să fie asta? Şi ea aşteaptă răspunsul.

La capătul care nu e al drumului îl întâlnesc pe el.

El făcea capătul drumului să fie capătul drumului meu.

Drumul era şi nu era al meu –era şi nu era real.

Lumea aceea -care putea fi lumea mea, nu era lumea puterii mele, nu era nici lumea în care eu pierdusem de atâtea ori puterea mea. Nu era lumea în care eu am primit ceva sau am pierdut –era lumea în care ceva din ea nu era în nicio relaţie cu mine mai întâi.

Îmi dau seama poate că soluţia pe care el a adus-o pentru mine nu s-a găsit în lumea mea, acolo unde eu am aşteptat-o. Că întâlnirea cu el s-a petrecut poate în lumea în care eu nu am fost atunci, şi în lumea aceea a rămas şi soluţia.

Soluţia e după urmarea problemei mele.

CONCLUZII:

Cel puternic va fi în lumea celilalt. La fel cel slab.

Cel puternic îl pierde pe celălalt. Pentru că el a furat lumea care nu a fost a lui drepatatea i-o va cere înapoi. Cel slab se pierde de celălalt. Cel puternic care oferă tot oferă pentru sine. Cel slab care pierde tot pierde pentru celălalt.

Cel care nu e nici cel puternic, nici cel slab, şi cel ce se oferă o lume, primeşte pe celălalt.

Lumea e vălul ţesut între lumile noastre, ce se privesc prin el, sau se-ntâlnesc înapoia lui, se rătăcesc în el sau se împletesc la capătul lui fără drum.

Sfârşitul întâlnirii noastre nu există.

Întâlnirea noastră e promisiunea a ceva ce nu are sfârşit.

Soluţia e după urmarea problemei mele, ea depăşeşte timpul urmând problemei, nu-l încheie şi nu îl scurtează.

Lumea se schimbă când nu mai e cu nimic lumea mea.

Soluţia mea e soluţia problemei lui.

Soluţia problemei mele e soluţia lui.

Răspunsul pe care l-am căutat şi e al meu e răspunsul problemei lui.

Răspunsul pe care l-am aşteptat e soluţia lui.

REZUMAT:

Rezolvarea problemei existenţei mele, problema din lumea mea, nu se petrece undeva în această lume pe care o cunosc, şi ea nu poate fi niciodată în lumea pe care eu o stăpânesc.

Evenimentul ce corespunde soluţiei ei nu se petrece într-un loc unde e ceva ce eu ştiu, ce am sau ce privesc, nici nu am cunoscut sau am avut.

Răspunsul aflat e un eveniment ce nu putea fi ceva pe care îl cunosc.

Soluţia la problema mea nu e o încheiere a ei, eu nu trăiesc acest eveniment într-un loc din această lume.

Prezenţa celui care e mai puternic nu e prezenţa lui reală într-o lume care e a lui. El nu trăieşte în lumea aceea; lumea în care e puternic nu e o lume în care trăieşte el.

Existenţa lui nu este parte din problema existenţei mele, nu este un eveniment ce priveşte existenţa mea, şi nu poate fi o problemă pentru existenţa mea; nu este în nicio relaţie reală cu problema existenţei mele.

Soluţia mea priveşte un eveniment ce nu e parte din existenţa mea, nu se petrece în lumea în care sunt eu, dar e un eveniment ce eu pot face să se petreacă, dar nu pentru lumea mea.

Visul a cărui împlinire o trăiesc e în afara limitelor, deci în afara oricărui loc sau lume a mea. Împlinirea lui nu e în nicio relaţie cu ceva ce a fost sau nu a fost în puterea mea.

Ceva care nu a mai fost va fi când lumea nu mai e ceea ce eu pot să cunosc.

Soluţia pe care eu o am e pentru problema ce se găseşte în lumea care este pentru el.

Răspunsul dat de mine e răspunsul primit de el.

Putem trăi cu adevărat în lumea celuilalt şi atunci noi nu am pierdut ceva din ce e în puterea noastră, şi nu avem prin puterea noastră ceva.

1.Problema existenţei lui nu e problema mea (loc < eveniment)

2.Soluţia problemei nu e urmarea problemei mele (loc < eveniment)

3.Soluţia problemei mele nu e soluţia mea (eveniment > obiect)

4.Visul fără limite nu e visul meu, împlinirea lui nu stă în puterea care e a mea. (eveniment > loc > obiect).

5.Răspunsul nu este răspunsul meu.- (eveniment > obiect)

6.Soluţia mea nu e soluţia problemei mele. (obiect > loc)
7.Cel puternic nu e puternic în lumea lui (obiect < loc)

INCHEIEREA care urmeaza dupa cele 4 capitole reprezinta un alt sir de intrebari, caci unele lucruri au fost clarificate dar nu s-a schimbat in mod fundamental ceva in felul cum vom privi de acum existenta.

CONCLUZII

Începutul nu e în lumea mea. Sfârşitul nu e a ceva început.

Puterea înseamnă a trăi şi a te privi înconjurat de întreaga lume care e a ta.

Acesta e sentimentul puterii.

Moartea e lumea când lumea mea s-a sfârşit.

Iubirea e lumea celuilalt când lumea mea s-a sfârşit.

Capătul e dispariţia drumului.

Vina e eşecul puterii în refuzul de a renunţa la ea, de a privi peste ea..

Problema e uitarea soluţiei.

Frica e pentru ce nu e al nostru, pentru ce nu ştim să primim. Ea dispare când ştim că împlinirea depăşeşte aşteptarea, când ai găsit ceva mai presus de speranţă. Frica dispare cînd ştim să primim ce e al celuilalt.

Aşteptarea mea o depăşeşte întâlnirea cu un altul.

Cauza greşelii e ratarea întâlnirii. Urmarea ei e pierderea.

Încercarea depăşirii ei e plecarea.

Neputinţa depăşirii ei e sfârşitul. Speranţa depăşirii ei şi posibilitatea ei e împlinirea aşteptării. Urmarea ei e fericirea.

Cauza ei e întâlnirea.

Drumul căutării împlinirii aşteptării mele e lumea mea..

Obiectul aşteptării e în lumea lui. Întâlnirea lui nu e în lumea mea.

Realitatea e lumea mea.

Lumea apropierii şi a împlinirii ei e visul.

Pierderea nu e inexistenţa soluţiei.

Inexistenţa pierderii nu e aflarea soluţiei.

Sfârşitul e între lumea reală –care nu este şi lumea visului meu – care nu e reală.

Speranţa este în lumea când privim legătura între cele două lumi, lumea pierderii şi cea a împlinirii.

Credinţa este în lumea când trăim limita pierderii

Iubirea este când trăim împlinirea.

Binele înseamnă a împărţi cu ceilalţi o lume

Lumea celui ce împarte o lume cu ceilalţi e mai bogată.

A iubi înseamnă a trece în lumea celuilalt şi totuşi anu fi cel slab.

Iubirea e visul celor doi.

Iertarea trece de lumea greşelii, ea aduce peste aceasta o altă lume.

Iubirea nu e scopul vieţii mele, e scopul mai presus decât viaţa mea.

IESIREA incearca sa ofere un gen de raspunsuri unind conceptele mai vaste sub unele mai generale, pana la cele de la inceput, din PLECAREA, si sa arate si dezvaluie legaturile care pana acum nu erau cunoscute intre toate aceste concepte.

IEŞIREA

Lumea care urma sfârşitului era o *lume a pierderii*. Soluţia era când eu renunţam înaintea sfârşitului ei la lumea mea.

Frica dispare când ştim să primim ce e al celuilalt. Ea a apărut când noi am vrut să privim *lumea puterii* nostre în desfăşurarea ei în faţa noastră. Dar această lume fie s-a sfârşit şi e închisă în trecut, fie ne scapă în viitorul care ne desparte de stăpânirea ei. Nu putem închide lumea şi cu viitorul ei.

Între neputinţa de a ne visa numai pe noi înşine şi pe de altă parte neputinţa de a-l face pe celălalt visul meu, la capătul singurătăţii mele întâlnesc lumea de care până acum nu ştiam să fiu aproape, şi pe cel faţă de care întreaga mea existenţă de până acum s-a definit. *Lumea aceasta a lui* e şi singura lume –eu nu am dorit să am lumea lui. N-am fost niciodată în alt loc.

Lumea pe care eu n-am ştiut s-o fac să fie ca să nu mai plece n-a fost nicăieri a mea.lumea care pute fi şi rămânea chiar când lumea nu rămânea a mea era a celuilalt.

Dincolo de lumea care se sfârşea în fiecare loc în faţa mea stătea înaintea mea *lumea celuilalt,* cu tot ce eu nu puteam să fixez în lumea mea.

Lumea *pe care am aşteptat-o* şi lumea în care eu am căutat –lumea puterii mele, nu au existat în afara lumii lui.

Lumea în care am trăit n-a existat, drumul pe care am căutat soluţia problemei n-a fost real într-un moment.

Lumea în care am trăit nu e lumea.

Nu în lumea în care nu mi-am putut cere dreptatea am pierdut ceva. Tot aşa cum în lumea aceasta nu voi avea iciodată nimic.

Lumea aceatsa pe care eu n-am ştiut să fac să fie şi să nu mai plece n-a fost nicăieri lumea mea.

Lumea pe care am pornit să o caut când am plecat din lumea nedreptăţii celuilalt nu e alta decât lumea lumea care eu am cerut să fie pentru mine şi una şi aceeaşi lume pe care mereu am căutat să o fac să fie. *Lumea căutării e tot lumea plecării mele şi lumea puterii lui.*

Cel a cărui lume am dorit-o îmi lipseşte. Dar absenţa lui din lumea mea sau lumea dorită de mine nu e şi absenţa lumii lui pentru mine, nici absenţa lui din ea.

E singura lume în care să pot vreodată începe să trăiesc fără a mai privi mereu o altă lume sau mereu sfârşitul din faţa mea. *E lumea care nu e lumea pierderii.*

E singura lume în care puteam şti şi să încep să trăiesc.

Lumea de care am fugit şi cu care m-am separat, m-am despărţit, în căutarea propriei lumi e singura lume în care am putut trăi vreodată. Singura în care puteam trăi cu adevărat.

Nedreptatea lui dispare în lipsa de sens a lumii dreptăţii mele pe care nu am ştiut să o construiesc şi în care nu am ştiut să trăiesc.

Singura lume reală e cea pe care am pierdut-o. E lumea din care am plecat, când am pierdut-o, şi am căutat o altă lume –ca să o pot uita. *Lumea pierdută e tot lumea din care am plecat.*

Dar lumea pe care am căutat-o nu era o lume ireală. Era chiar aceeaşi lume pe care am pierdut-o şi am vrut s-o uit. *Lumea uitată e cea pe care am aşteptat-o.*

Şi am uitat-o; şi nu am întâlnit-o.

Am aşteptat-o. Am privit-o şi nu am cunoscut-o am chemat-o şi nu mi-a răspuns.

Lumea asta tace în faţa mea mereu.

E lumea în care eu am părăsit obiectul pentru care am pierdut. *Obiectul părăsit e cel pierdut.*

Şi lumea în care am căutat un alt obiect al dorinţei mele nu e o lume care-a existat... *Obiectul căutat e cel părăsit..*

Dar lumea în care eu pot întâlni obiectul dorinţei mele nu e lumea celui din faţa căruia eu am plecat din ea? *Lumea împlinirii e lumea celui a cărui lume am părăsit-o pentru problema existenţei lui..*

El e acum şi cel în faţa căruia nu mai sunt şi nu mai vreau să fiu în lumea de acum, dar şi cel a cărui lume e lumeaîn care îmi doresc să aflu acel obiect al căutării mele. *Obiectul dorinţei mele e tot n lumea unde am aflat problema existenţei lui.*

Ştiam poate că lumea lui era lumea pentru care eu puteam trăi şi după ce totul din lumea mea se sfârşea. Căci şi cînd el făcea ca să se sfârşească în faţa puterii lui, oto el era celc e putea face să nu se fi sfârşit totul de fiecare dată când ceva s-a sfârşit... *Soluţia problemei mele e tot în lumea în care am aflat problema existenţei lui.*

Am aflat acum că puterea nu era puterea mea, nicăieri, niciunde.

Lumea către care m-am îndreptat când am plecat din lumea lui către o lume a mea –a fost nu lumea în care eu am pierdut în fiecare loc orice lucru pe care l-am căutat în toate încercările de apropiere de obiectul dorinţei mele–ci lumea care nua fost niciodată a mea. *Lumea pe care am căutat-o nu a fost lumea puterii mele în care am căutat şi am pierdut.*

Şi atunci eu nu am pierdut cu toate aceste încercări ce s-au sfârşit mereu şi obiectul reala l dorinţei mele, care a rămas şi se găseşte în lumea de care eu m-am depărtat mai înainteŞ căci această lume nua încetat să existe în acelaşi timp cu fiecare pierdere a mea şi cu fiecare sfârşit. *Obiectul dorinţei mele se găseşte încă în lumea care nu e în puterea mea şi pe care am părăsit-o.*

Sfârşitul e depăşit, el a fost depăşit.

Căci în acelaşi timp cu lumea în care s-a sfârşit mai e şi o altă lume, în care obiectul ce va împlini dorinţa mea mă aşteaptă, în exact acelaşi timp când eu trăiam pierderea lui, depăşind realitatea pierderii mele, dublând existenţa ei. *Împlinirea dorinţei mele mă aşteaptă în acelaşi timp cu pierderea obiectului ei în lumea puterii mele –în lumea care nu e a mea.*

Prea târziu al pierderii mele îşi pierde realitatea între lumea mea şi a lui, căci e între ceva ce s-a sfârşit mereu, şi ceva ce n-a început nicăieri.

Tot ce am aşteptat se găseşte în acelaşi timp cu tot ce am pierdut, şi tot ce am găsit mereu după ce am pierdut era tot ca să se sfârşească, departe de ceea am aşteptat eu.

Lumea în care am pierdut obiectul dorinţei mele e aceeaşi cu lumea în care nu l-am întîlnit.

Moartea depăşeşte soluţia problemei mele –ca şi iubirea.

Soluţia e cauza problemei.

Soluţia problemei e cauza existenţei ei mai întâi.

Soluţia face să dispară problema, dar problema trebuie să rămână independentă de soluţie. Soluţia nu micşorează problema, nici nu o

scurtează. O face să dispară-Dar dacă problema rămâne separată de soluţie- în întregime.

Dacă soluţia nu e soluţia problemei, înseamnă că problema nu e aceasta.

Soluţia face să dispară problema, când problema rămâne toată independentă de soluţie.

Lumea problemei e fără limită pentru soluția ei.

Soluţia e limita problemei.

Rezolvarea problemei e rezolvarea acestei probleme

REZUMAT: Problema e locul, adică lumea plecării mele. Soluţia e lumea primită.

Soluția nu e în lumea plecării mele. Lumea plecării e şi lume a pierderii.

Dar lumea plecării e alta decât lumea în care se află soluţia problemei.

Soluţia nu e în lumea cu care eu caut să rezolv problema.

Soluția nu urmează problemei, nu e în aceeaşi lume cu ea, nu e la capătul lumii în care eu am plecat şi caut. Problema nu se găseşte într-un moment real, ea nu e un eveniment real. Lumea plecării e lume a pierderii, dar nu pentru lumea pe care o aştept şi o doresc.

Problema şi soluția nu aparţin unei lumi, nu sunt fapte ale unei lumi sau evenimente legate într-o lume.

Problema nu e un eveniment. Soluţia e un eveniment independent de existența problemei.

1.Soluţia nu e soluţia când ea ascunde problema.

2.Problema nu e problema reală

3.Problema nu e aceasta.

4.Existența problemei e independentă de soluția ei.

5.Problema nu e pierderea soluției

6. Lumea nu conţine undeva în ea nici problema, niic soluţia ei.

7 .Soluția nu scurtează problema.

8..Soluția nu închide problema.

9.Lumea soluţiilor e alta decît cea a problemelor.

11.Timpul soluţiilor e alt timp decât timpul problemelor.

10.Soluția nu e soluția problemei.

Date despre Autor:

Name and adress: Aura Ciobotaru, Oras Pucioasa, Judet Dambovita

Date of birth: 21. 09. 1984

Studies: Faculty of Filosophy, Bucuresti, 2007, Culture philosophy, Masterat SE, 2009

Work: Liceul A. Rainu, Fieni, Dambovita, Professor of logic and philosophy

Publications: Book: Time with No Ending- An Answer to our Existence Problems, Ed. Lumen, Iasi, 2010

Articles:*About the nature of intentions and wishes* in Analele Universitatii Bucuresti, with Professor Adrian Paul Iliescu

Graduation papers: The will to power and problem of the construction of a world,

The relevance of mental experiments in social and politic ethics (MA), worked with proffessor A. P. Iliescu, from Faculty of philosophy, Bucuresti University.

Interests: philosophy of language, ethycs, phenomenology, existensialism, logic, psichology, theology. Heidegger, Wittgenstein, Donellan, Albert Caus, Sartre.

On Divine Love as the Fundament of Creation

[Despre iubirea divină ca fundament al creației]

Teodora PRELIPCEAN [1]

Abstract

The core of this study is Saint John's the Apostle statement that says God is love. From Love God created the world and man. Also from love, He sent His Son, Jesus Christ, to redeem the sin committed by the primordial couple. In other words, the absolute Love that belongs to the Supreme Being is the source and sap of Creation, the source of life and the whole meaning of existence. Thus, Love is a gift through which God shows His Love for men, making possible, at the same time, their Love for themselves and for others. Moreover, the Resurrection is the victory of Love over death. The keys that open the gates of Love are faith and allegiance, accomplishing His commandments and prayer. As a result, an entire Theology of Love develops, stressing the fact that divine Love is accomplished, is a Love without death to which we should all aspire.

Keywords:

God, Christian Love, Gift, Mystery, Sacrifice, Communion.

[1] Teodora PRELIPCEAN – Associate Proffesor Ph.D: at Faculty „Political and Adminsitrative Sciences" from „Petre Andrei" University, Iasi, Email Address: lylyprelipcean@yahoo.com

Iubirea, în diversele sale forme, a constituit subiect de reflecţie din cele mai vechi timpuri. Mitologia clasică, prin Homer şi Hesiod, ne vorbeşte fie despre *dragoste* sau *dorinţă*, fie despre *Eros* ca zeitate primordială şi forţă potrivnică raţiunii. În filosofia presocratică, mai ales la Empedocles, dragostea constituie, alături de discordie, una dintre cele două forţe cosmice care dau sens istoriei cosmice, rolul său fiind unirea elementelor primordiale. La Platon, cu precădere în *Symposion* şi *Republica*, întâlnim discursuri care reprezintă fie o apologie a efectului dragostei asupra moralităţii, fie o descriere privitoare la efectul acesteia asupra cunoaşterii. Tot de aici aflăm că dragostea, sursă a armoniei şi binelui, este, în esenţă, *dragostea de frumos*, iar frumosul nu este ceva material, ci este un ideal. Şi exemplele pot continua deoarece, în veacurile ce au urmat, toate filosofiile, Creştină, a Evului Mediu, a Renaşterii, Modernă şi Postmodernă, ne-au vorbit despre conceptul de Iubire, într-o formă sau alta. Aşadar, toate izvorăsc din Iubire, aceasta fiind în măsură să îmbrace, aşa cum am văzut, diverse forme. Metafizica şi ştiinţa, cosmogonia şi astronomia, muzica, pictura sau sculptura, toate sunt rodul unui zbor, al unui zbor către înălţimi, Iubirea fiind modul fiinţial, pentru fiecare în parte, de a atinge Absolutul. Însă, conceptul de Iubire a intrat în istorie prin intermediul religiei, mai ales în momentul în care originea lumii a fost văzută ca un act de procreaţie sau când Creatorul era conceput ca iubindu-şi creaţia.

De ce o temă despre Iubire? La această întrebare am încercat să răspundem până aici. Urmează să precizăm despre ce fel de Iubire este vorba. Filosofia, ce este filosofia? Cel mai adesea este definită ca *dragoste sau iubire de înțelepciune*. Ştiinţa, cum este definită ştiinţa? Drept *dragoste sau iubire de adevăr*. Mai rămâne *dragostea-dragoste*. Ce este ea? Este vorba despre iubirea şi dragostea dintre un bărbat şi o femeie.

Însă nu vom încerca să dezvoltăm răspunsul la niciuna dintre întrebările mai sus menţionate. Şi aceasta nu pentru că nu ar fi interesante răspunsurile care pot fi date, ci pentru că despre un alt gen de Iubire ne-am propus să vorbim. Va fi vorba despre Iubirea absolută care aparţine Fiinţei Supreme, despre Iubirea ce a dat naştere la toate şi spre care se reîntorc toate. Va fi vorba despre *Iubirea Divină ca fundament al Creaţiei*.

Vom vorbi, prin urmare, despre Iubire drept cale - pentru cei care se situează undeva la mijloc, între îndoiala absolută şi credinţa totală în Dumnezeu - spre recunoaşterea frumuseţii acestei lumi, spre împărăţia veşnică, adică împărăţia lui Dumnezeu.

De aceea, în text apare mereu termenul Iubire, însă nu cu sensul obişnuit pe care tindem să i-l dăm (ca dragostea-dragoste), ci cu acela de Iubire Divină, Iubire Creştină. Vom vorbi, aşadar, despre o *Teologie a Iubirii*.

LA ÎNCEPUT A FOST IUBIREA

Sfântul Evanghelist Ioan ne spune: *La început era Cuvântul şi Cuvântul era la Dumnezeu şi Dumnezeu era Cuvântul* (Ioan 1, 1). Astfel a fost creată lumea. Prin Cuvânt: *Să fie* .... Singur Omul - coroana întregii Sale Creaţii - a fost creat prin participarea directă a lui Dumnezeu, care a zis: *Să facem om după chipul şi asemănarea Noastră* ... (Facerea, 1, 26). Deci, omul a fost creat după chip, tinzând la asemănarea cu Dumnezeu.

Lumea a fost creată prin Cuvânt, dar din Iubire. Dacă Dumnezeu s-ar fi iubit doar pe Sine, această lume nu ar mai fi fost dintru început. Deci, fără să greşim, se poate spune că la început a fost Iubirea. Iubirea este sursa, seva Creaţiei (Pr. Galeriu, 1991 a, 18). Dumnezeu a creat lumea şi pe om din Iubire; tot din Iubire L-a trimis pe Fiul Său, Iisus Hristos, pentru a răscumpăra păcatul săvârşit de *perechea primordială*, urmărindu-se astfel reintegrarea lumii prin şi în Iubire. Aşadar, Iubirea este tot sensul existenţei, izvorul vieţii. Existenţa fără Iubire este un non-sens. Prin urmare, Iubirea este cea mai plauzibilă explicaţie a existenţei acestei lumi.

Dumnezeu este Iubire, afirmă cu tărie Sfântul Apostol Ioan în prima sa epistolă (I Ioan, 4, 8), producând totodată*, în completă gratuitate, numai Iubire* (Prea Sfinţitul Calinic, 2005, 212). Cât de mult a Iubit Dumnezeu Lumea? *Dumnezeu aşa a iubit lumea, încât pe Fiul Său Cel Unul-Născut, L-a dat ca oricine crede în El să nu piară, ci să aibă viaţă veşnică* (Ioan, 3, 16). Însă *Dumnezeul Iubirii* (Stăniloae, 1986, 36), deşi Unul şi unitar, nu poate fi gândit decât pornind de la treime: Tatăl, Fiul născut din Tatăl, Duhul Sfânt purces din Tatăl. Când spunem Dumnezeu ne referim, de fapt, la toate aceste trei Persoane laolaltă. Treimea este binele desăvârşit din veci. Prin crearea lumii nu se împlineşte o lipsă a Iubirii existente în interiorul Sfintei Treimi. Lumea este rezultatul liberei voinţe a lui Dumnezeu, nefiind creată din necesitate, ci prin puterea care vine din însăşi fiinţa lui Dumnezeu. Ea a fost creată prin Iubire şi pentru Iubire. *Iubirea e faptă a libertăţii şi se adresează libertăţii* (Stăniloae, 1993 b, 22). Iubirea este un dar prin care Dumnezeu îşi arată Iubirea sa faţă de oameni, făcând totodată posibilă Iubirea acestora faţă de Sine şi între ei. *În Sfânta Treime Tatăl e*

într-o veşnică dăruire de Sine, Fiul într-o veşnică primire a Tatălui şi Duhul Sfânt într-o veşnică participare la bucuria Tatălui care se dăruieşte şi Fiului care-L primeşte (Stăniloae, 1986, 17). Aşadar, Sfânta Treime este originea Iubirii noastre. Cum se explică totuşi că vorbim în permanenţă de trei persoane şi nu de una sau două? La această întrebare vom încerca să răspundem în continuare, fără pretenţia de a considera că am oferit un răspuns exhaustiv sau că am înţeles complet realitatea Treimii. De altfel, nici nu trebuie să ne propunem acest lucru, întrucât ar însemna să ne oprim doar la un sens lumesc al Ei. Fiinţa divină, prin atributele sale, prin manifestările sale ni se face cunoscută, dar nu ni se dă niciodată întreagă. Şi tocmai în aceasta constă şi măreţia Ei. Ceva se pierde în chiar momentul comunicării datorită păcatului care *a produs dezordine şi anarhie, în loc de unificare şi dragoste* (Stăniloae, 1993 a, 124). Iubirea uneşte, îmbogăţeşte, desăvârşeşte pentru că primeşte şi dăruieşte la nesfârşit, pentru că este poruncă de la Dumnezeu; ura dezbină, sărăceşte şi închide calea spre împlinire întrucât cel care urăşte nu dă ascultare poruncilor Lui.

Lumea nu este o emanaţie. Dumnezeu nu este un Dumnezeu monopersonal şi nici multipersonal. În Dumnezeu sunt trei Persoane care, deşi unite prin Iubirea infinită şi nemărginirea fiecăreia, nu se confundă totuşi. *Dumnezeu este Iubire, iar Iubirea este totodată ființă și relație. Deci Iubirea implică două aspecte uimitor de relevante: întâi, mă scoate dintr-un fel de ființialitate în care persoanele s-ar confunda, căci nu este posibilă confuzia când este vorba despre Iubire, ființa fiind purtată personal - de Tatăl ca Tată, de Fiul ca Fiu și Duhul ca Duh. Dar Persoanele nici nu se separă pentru că se iubesc* (Stăniloae, 1993 c, 29). De ce Dumnezeu nu poate fi monopersonal? Pentru că acolo unde apare egoismul nu mai poate fi vorba de Iubire, ci de singurătate. Iubirea este aplecare spre altul pentru a da şi a primi (Stăniloae, 1993 a, 74). Dacă Dumnezeu ar fi o unică Persoană, atunci nu ar mai putea fi bun şi iubitor din eternitate; deci fiinţa Dumnezeiască nu ar mai fi, în fapt, Dumnezeiască. De altfel, teoria lui Arie, care vedea în Hristos nu pe Dumnezeu, ci o creatură, a fost condamnată de Sinodul I Ecumenic din 325.

Iubirea implică o relaţie dintre un Eu şi un Tu. Raportul Eu - Tu, Dumnezeu - noi este unul de *maximă apropiere și dragoste* (Stăniloae, 64). Aşadar, Iubirea este un act divin fiinţial, este o relaţie. Dumnezeu este dincolo de Unu şi Multiplu, aşa cum le înţelegem noi. El este Unu şi Trei în acelaşi timp. Niciuna dintre cele trei Persoane nu este mai mult Dumnezeu decât alta. De aici aflăm şi răspunsul la întrebarea: de ce

vorbim despre *Treime* şi nu despre *Doime*. Pentru că *al treilea e proba de foc a adevăratei iubiri în doi* (Stăniloae, 1993 b, 62), prin intermediul acestui *al treilea* putându-se realiza răspândirea Iubirii şi în afara celor doi (deoarece, chiar şi atunci când sunt doi, tot despre o Iubire egoistă este vorba). Astfel, Duhul Sfânt este semnul Iubirii depline. Deci, atât dialogul dintre Dumnezeu-Tatăl şi Dumnezeu-Fiul, cât şi dialogul dintre noi şi Dumnezeu-Tatăl sau Fiul se realizează prin intermediul Duhului Sfânt.

De ce nu sunt mai mult de trei Persoane? Dacă ar fi mai multe, Iubirea s-ar relativiza. Numai acestea trei împreună sunt capabile de Iubirea absolută, Trinitatea fiind *structura supremei Iubiri* (Prea Sfinţitul Calinic, 2005, 210). Fiecare este văzută *Dumnezeu întreg*. Prin urmare, vorbim de trei Persoane, fără să ne gândim la o ierarhie, fără a putea afirma că rolul jucat de una dintre aceste Persoane este mai important decât al celorlalte două.

Iisus Hristos*, Dumnezeu plecat de la înălţimea omului şi om ridicat la înălţimea lui Dumnezeu* (Stăniloae, 1993 a, 50), s-a făcut om, aducând Iubirea eternă şi în relaţie cu persoanele umane create. Golgota a fost *ultimul pas al mişcării iubitoare a lui Dumnezeu către oameni* (1993 b, 33). Moartea este pasajul spre adevărata transcendenţă. Prin jertfa adusă pe cruce de Iisus se ajunge la plenitudinea existenţei umane. Moartea este plata păcatului. Prin Iubire sufletul învinge moartea. Omul a încercat să restabilească legătura, uniunea cu Dumnezeu, pierdută prin săvârşirea păcatului originar, ajungându-se astfel la Jertfă. Însă Jertfa nu este doar un act *exterior*, *accidental*, prin intermediul căruia omul restabileşte legătura cu Dumnezeu; ea este însăşi fiinţa omului; ea este un *răspuns la darul făcut de Dumnezeu omului prin creaţie* (Pr. Galeriu, 1991 a, 13). Jertfa reprezintă capacitatea omului de a vedea Nevăzutul, de a privi nu cu ochii minţii, ci cu cei ai inimii. Dacă Dumnezeu nu ne-ar fi iubit, noi nu am fi capabili de un asemenea sentiment nobil. Iubirea este, deci, izvorul Jertfei iar Jertfa este Iubire.

Toate cele menţioate până acum sunt sintetizate în spusa lui Hristos: *Eu sunt Calea, Adevărul şi Viaţa*. Nimeni nu poate ajunge să cunoască pe Tatăl dacă nu a cunoscut pe Fiul şi invers, cunoscându-L pe Tatăl, cunoaştem pe Fiul. Însuşi Mântuitorul spune*: Cel ce M-a văzut pe Mine, a văzut pe Tatăl ... Nu crezi tu că Eu sunt întru Tatăl şi Tatăl întru Mine? Cuvintele pe care vi le spun nu le vorbesc de la Mine, ci Tatăl - Care rămâne întru Mine - face lucrările Lui. Credeţi Mie că Eu sunt întru Tatăl şi Tatăl întru Mine* (Ioan, 14, 9-11). Dumnezeu, izvor etern de dăruire, ne rămâne inaccesibil

în Fiinţa Sa. Însă scopul nu este căutarea unei transcendenţe ultime pentru a fi cunoscută, ci pentru ca în raport cu ea omul să se realizeze pe sine în plinătatea sa. Există o devenire în planul energiilor Sale, dar nu şi al Fiinţei Sale (Stăniloae, 1971, 370). Energiile sunt lucrări, acte de iubire, sunt *manifestări voluntare* (369) - şi nu necesare - ale bunăvoinţei Sale, ale graţiei divine.

Aşadar, Dumnezeu se face om prin întrupare. În felul acesta fiinţa sa neschimbată intră în devenire. Prin Fiul ni se descoperă *Dumnezeiasca Iubire*. Dragostea treimică arătată nouă prin Fiul lui Dumnezeu întrupat ne descoperă veşnicia Iubirii. Iisus a împăcat în El pe Dumnezeu cu omul. Zidul care ne despărţea de Dumnezeu a fost surpat cu ajutorul Iubirii.

DESPRE IUBIREA CREŞTINĂ

Deşi *Dumnezeu este imanent şi transcendent în acelaşi timp* (Lossky, 1993, 37), transcendenţa, în profunzimea sa, ne este inaccesibilă. Totuşi, Dumnezeu ni Se descoperă pe Sine. El este Înţelepciune, Bunătate, Iubire. Acestea sunt numele cele mai înalte care-L exprimă, dar nu-I epuizează esenţa. Cea mai mare înţelepciune a fiinţelor imperfecte şi mărginite ar fi să creadă în înţelepciunea Fiinţei Divine.

Dumnezeu a creat lumea în şase zile. Această superbă *simfonie* presupune existenţa unei Iubiri desăvârşite şi eterne. Prin urmare, lumea există deoarece este iubită. Lăcaşul acestei Iubiri este Sfânta Treime: Tatăl, Fiul şi Sfântul Duh. La întrebarea de ce Dumnezeu este Treime am încercat să răspundem în prima parte a acestui text. Date fiind sensurile multiple care pot fi atribuite iubirii - iubirea ca *afecţiune* părintească, filială, frăţească şi conjugală; iubirea ca *eros* în sens platonic; iubirea numită de cei din vechime *filia*, bazată pe virtute -, în continuare vom încerca să definim Iubirea creştină - *agapé* - şi să menţionăm rolul pe care îl joacă fiecare dintre cele trei persoane în cadrul acesteia. De asemenea, vom vorbi despre relaţia dintre Dumnezeu şi credincioşi, despre Iubirea dintre semeni.

Iubirea. Ce este Iubirea? Iubirea este o taină. Taina poate fi definită ca *întâlnirea în credinţă a celor două persoane în ambianţa Bisericii plină de Duhul Sfânt şi în atingere trupească între cele două persoane, o dată cu mărturisirea prin cuvinte a acestei credinţe a lor: a uneia care săvârşeşte taina şi a alteia care o primeşte* (Stăniloae, 1978, 8). Toate sunt taine. Putem vorbi de taina întemeiată prin creaţie, de taina lui Hristos, de taina Bisericii. Ochiul care

vede este taină, cuvântul rostit de om este taină, faţa omului este taină. Toate acestea sunt taine, sunt *lucrări invizibile ale lui Hristos săvârşite prin acte vizibile* (14), având funcţii unificatoare. Şi Iubirea este o taină, poate cea mai mare dintre taine. Iubirea din lume este rezultatul sau presupune existenţa unei Iubiri desăvârşite. Iubirea desăvârşită este Dumnezeu. Hristos este cel care ne comunică Iubirea Sa, pătrunde *cu energia iubirii lui în toţi*, iar noi devenim purtători ai acesteia.

Sfintele Taine sunt şase: Taina Sfântului Botez, Taina Mirungerii, Taina Euharistiei, Taina Mărturisirii, Taina Hirotoniei, Taina Nunţii. Hristos pătrunde *cu energia iubirii Lui în toţi cei ce primesc tainele, unindu-i cu Sine şi întreolaltă şi prin aceasta extinzând Biserica şi întărind unitatea ei* (25). Prin urmare, Hristos se dăruieşte printr-o lucrare a Sa tuturor acelora care cred în El în fiecare dintre aceste Taine (143). Fiecare taină îşi are rolul ei, iar enumerarea nu este întâmplătoare întrucât primele patru îi pun pe oameni în legătură directă cu Dumnezeu, iar de aceasta depinde mântuirea.

Prin Taina Sfântului Botez omul care crede în Hristos se renaşte din apă şi din Duh la o viaţă nouă. Ea constituie eliberarea credinciosului de lanţurile păcatului strămoşesc, acesta devenind membru al Bisericii. Taina Mirungerii este ca un fel de continuare a Botezului. Prin aceasta sunt trezite la viaţă puterile date omului prin Botez. Ea are un rol deosebit de important, fiind definită ca *cincizecimea* personală a omului. Duhul Sfânt primit prin Taina Mirungerii este puntea de comunicare între Fiu şi Tatăl. Comunicarea este mereu nouă şi sporită. Aceasta înseamnă *cerurile deschise* şi calitatea de *fii* care ne este comunicată (71). Duhul Sfânt este un Duh al Puterii. Taina Euharistiei este taina desăvârşirii, prin ea încoronându-se Botezul şi Mirungerea (34 şi urm.). Ea este împlinirea *economiei iubirii lui Dumnezeu faţă de oameni* (93). Aceste prime trei Taine sunt denumite Taine ale iniţierii. Taina Mărturisirii întăreşte unirea cu Hristos a celui care prin păcate a pus o distanţă între ei. Taina Hirotoniei este, într-un fel, *condiţia celorlalte taine* (145), deşi în absenţa lor ea nu şi-ar putea împlini menirea. Taina Nunţii este strâns legată de taina Hirotoniei. Prin aceasta preotul îi ajută pe oameni să-şi dobândească mântuirea. Un rol asemănător i se atribuie şi Tainei Nunţii (177).

Din prezentarea, pe scurt, a Sfintelor Taine desprindem rolul lui Hristos şi al Duhului Sfânt în vederea dobândirii iertării noastre. Învăţăm că nu este bine să fim singuri. Dacă Dumnezeu ar fi singur, nu ar mai fi Iubire. Deci, Dumnezeu este Iubire. Şi tot din Iubire, Dumnezeu l-a trimis pe Fiul Său pentru iertarea păcatelor noastre. *Crucea ne arată că agapé este o*

iubire care, pentru salvarea celuilalt, nu se dă în lături de la nicio suferinţă, nu precupeţeşte niciun sacrificiu (Pr. Belu, 1997, 86). Şi aceasta întrucât El nu este numai om adevărat, ci şi Dumnezeu adevărat. De asemenea, Învierea a constituit biruinţa Iubirii asupra morţii.

Noi suntem fii ai aceluiaşi Tată şi fraţi ai aceluiaşi Fiu al Tatălui. Hristos este cel care ne comunică Iubirea sa, iar noi devenim purtători ai acestei Iubiri. Iubirea este un dar, cel mai mare dar, însă în acelaşi timp este şi datorie. Ea este *dar şi datorie.* Este un dar venit de la Treime, dar ce trebuie păstrat şi, totodată, dezvoltat. Iubirea este calea spre desăvârşire. Drumul către Dumnezeu *trece prin iubirea aproapelui* (Mihălţan, 1975, 565). Reiese că nu putem considera că-L iubim pe Dumnezeu fără a-i iubi pe semeni, iar iubindu-i pe semeni iubim, implicit, şi pe Dumnezeu. Cele două iubiri - faţă de Dumnezeu şi faţă de semeni - nu pot fi separate; în fapt este doar una, una şi aceeaşi, Iubirea creştină. Iubirea înseamnă îndreptarea mea spre altul. De aceea, ţelul suprem al oricărui creştin ar trebui să fie iubirea aproapelui, legătura trainică cu ceilalţi, *fundamentul acestei comuniuni fiind însăşi Sfânta Treime* (Prea Sfiniţitul Calinic, 2005, 218). Iubirea adevărată nu poate să o primească decât acela care o dă. Deci, pentru a avea iubire trebuie să începem prin a o da, iar a o da înseamnă a o avea.

În Dumnezeu nu este dezbinare. Omul însă este capabil să producă dezbinare în toate şi între toate. De aceea Iubirea poate *fi inel de legătură în unificarea făpturilor între ele şi în unirea lor cu Dumnezeu* (Stăniloae, 1978, 12). Ea este o înrudire a celor finite cu cele infinite şi cele finite se pot lărgi pentru ca cele infinite să încapă în ele (1993 c, 56).

Fiecare iubire îşi are esenţa ei, esenţă la care participă esenţa tuturor celorlalte iubiri şi încă ceva, ceva ce este numai al ei şi o face să fie deosebită de toate celelalte. Iubirea divină, aşa cum ne apare prezentată şi în *Cântarea cântărilor*, este o Iubire desăvârşită, este o Iubire fără de moarte. Spre aceasta trebuie să tindem şi noi. Care este calea? Răspunsul ni-l dă însuşi Mântuitorul: *Să iubeşti pe Domnul Dumnezeul tău din toată inima ta şi din tot sufletul tău şi din toată puterea ta şi din tot cugetul tău iar pe aproapele tău ca pe tine însuţi* (Luca, 10, 27). Inima este, aşadar, adâncul cel mai intim al persoanei. Inima este un *centru în care sunt concentrate toate puterile şi toate gândurile sufletului şi toate simţurile trupului* (Stăniloae, 1986, 429). Ea este singura care îl poate cuprinde chiar şi pe Dumnezeu. *Omul nu este o existenţă deplină şi el ştie* (1993 c, 12), însă poate găsi calea spre această existenţă: Iubirea. Iubirea uneşte. Fiecare trebuie să-l vadă în sine pe celălalt. *Aceasta*

e simţirea proprie iubirii care uneşte, dar nu confundă (51). De aceea, este necesară o depăşire a atitudinii egoiste proprie, într-o mai mică sau mai mare măsură, fiecărui individ sau fiecărei persoane umane. Cine ne poate conduce şi susţine pe această cale? După cum ne mărturiseşte Apostolul Ioan, *credinţa* şi *supunerea*, *împlinirea poruncilor Lui* şi *rugăciunea* sunt cheile care ne deschid porţile Iubirii. Tot Sfântul Apostol Ioan ne rezumă şi modalităţile căii alese. Cum să iubim? Să iubim *cu fapta şi cu adevărul* şi nu *cu vorba* (I Ioan, 3, 18). Pe toate acestea se sprijină templul Iubirii desăvârşite.

DESPRE FRUMUSEȚEA LUMII ÎN CARE ÎMPĂRĂȚEȘTE IUBIREA

Progresul ştiinţelor, toate invenţiile şi descoperirile din lume au fost oare în stare să ne netezească calea spre adevărata fericire? Se pare că nu. Ce ne mai rămâne atunci? Speranţa - acel prag al aşteptării dincolo de care ni se deschid uneori uşi pe care altfel nu am putea şi nici nu am avea ocazia să intrăm - că vom afla drumul către cunoaştere, către înţelepciune, către adevărata Iubire.

Poate părea paradoxal că iubim şi urâm în acelaşi timp, că putem fi fericiţi şi nefericiţi în aceeaşi clipă, că ştim ce nu ştim şi nu ştim exact ceea ce ştim. Firește, toate acestea ne pot apare ca simple jocuri de cuvinte; jocuri de cuvinte care ne îndreptă spre cauza nefericirii noastre atunci când, în cel mai fericit caz, ştim ce ştim şi ştim ce nu ştim, încercând să sondăm adâncurile lui ce nu ştim; şi, cu cât înaintăm mai mult spre zonele necunoscute încă, cu atât acestea, contrar primului impuls (acela de a crede că numărul lor scade) se pare, se înmulţesc. Aceasta este lumea noastră, lumea în care toate mor. Doar Iubirea şi tot ceea ce are drept izvor Iubirea divină sunt veşnice. Obiectivul final al Iubirii în general, şi al Iubirii Divine în special, este Frumosul. Bunătatea pe care Dumnezeu o vede în Creaţia sa este Frumuseţea, iar a simţi Frumuseţea lumii înseamnă a o Iubi pe ea şi Creatorul ei.

Frumuseţea noii lumi - adică împărăţia lui Dumnezeu - există în măsura în care noi participăm la ea. De aceea ea ni se pare, poate, pentru moment, irealizabilă. Însă ea, Iubirea însăşi, ne dă speranţe pentru viitor. Firește, este foarte greu, dacă nu chiar imposibil - dat fiind că cel mai adesea, atunci când dorim să transmitem ceva, bogăţia semnificaţiilor se reduce prin rostire ori scriere - să redăm prin cuvinte frumuseţea şi semnificaţia unei astfel de lumi. Cu toate dificultăţile care se pot ivi, vom

încerca. Şi aceasta deoarece - în afară de faptele noastre, care cel mai adesea vorbesc şi spun multe despre noi - cuvântul, rostit sau scris, rămâne o modalitate esenţială de comunicare şi exprimare.

Învăţătura teologică nu se închide în Tăcere, ci caută să dea glas Tăcerii. Credinţa este fundamentul relaţiei dintre Om şi Dumnezeu, este o condiţie a cunoaşterii teologice. Iar cunoaşterea este comuniune. Cunosc în măsura în care sunt cunoscut. Ceea ce căutăm este întotdeauna prezent, ne precede, făcând posibilă însăşi căutarea noastră (Lossky, 1993, 16). Teologul nu-l caută pe Dumnezeu, ci tocmai pentru că a fost găsit de El, a purces să-L caute printr-o întâlnire revelatoare. Aceeaşi idee mărturisea şi Fericitul Augustin în *Confesiunile* sale: *Nu te-aş fi căutat dacă nu m-ai fi găsit*. Numai în relaţia dintre persoana lui Dumnezeu şi persoana umană omul devine cu adevărat o persoană. Iubirea se revarsă neîncetat şi se reînnoieşte *dintru început întru început* iar *distanţa dintre sine şi esenţa divină este din ce în ce mai mică, dar permanent infinită, o distanţă care îi îngăduie să iubească şi îl cheamă la Iubire* (40).

Iubirea este calea spre o lume desăvârşită. Cum se poate realiza o astfel de lume? Răspunsul pare evident şi simplu. Fie prin *progresul credinţei în credincioşi*, fie prin *progresul credincioşilor în credinţă*. Totul depinde deci de credincioşi. *Uitarea, ignoranţa, lenea*, cei trei mari uriaşi despre care Sfântul Marcu Ascetul spunea că ucid sufletul (apud Pr. Galeriu, 1991, 71), sunt, în acelaşi timp şi în aceeaşi măsură, şi un zid în calea cunoaşterii lui Dumnezeu şi implicit a Iubirii. Numai depăşindu-i putem afla Tărâmul Fericirii Veşnice. Cheia, adevărata cheie cu ajutorul căreia putem deschide uşa acestui tărâm, ne-o dă chiar Mântuitorul nostru, Iisus Hristos, prin predica de pe munte: *Fericiţi cei săraci cu duhul, că a lor este împărăţia cerurilor/ Fericiţi cei ce plâng, că aceia se vor mângâia/ Fericiţi cei blânzi, că aceia vor moşteni pământul/ Fericiţi cei ce flămânzesc şi însetează de dreptate, că aceia se vor sătura/ Fericiţi cei milostivi, că aceia se vor milui/ Fericiţi cei curaţi cu inima, că aceia vor vedea pe Dumnezeu/ Fericiţi făcătorii de pace, că aceia fiii lui Dumnezeu se vor chema/ Fericiţi cei prigoniţi pentru dreptate, că a lor este împărăţia cerurilor/ Fericiţi veţi fi voi când vă vor ocărî şi vă vor prigoni şi vă vor zice tot cuvântul rău împotriva voastră, minţind din pricina Mea/ Bucuraţi-vă şi vă veseliţi, că plata voastră multă este în ceruri* (Matei, 5, 3-12).

Iată, aşadar, calea spre veşnica frumuseţe!

Nu ne vom opri asupra fiecărei *fericiri* în parte. Vom aminti doar că, pentru a ajunge în împărăţia lui Dumnezeu, este necesară îndeplinirea unei singure *porunci* (Pr. Bria, 1987, 268). Fără îndeplinirea măcar a unei

singure *porunci* tărâmul fericirii eterne este de neatins. Pentru aceasta trebuie să credem, să credem cu adevărat. Formula patristică *Dumnezeu S-a făcut om pentru ca omul să devină Dumnezeu* este relevatoare în acest caz. Noi suntem cei care trebuie să urcăm spre Dumnezeu. Noi suntem cei care, prin Credinţă şi Iubire, trebuie să încercăm să apropiem pământul de cer şi nu invers. Drumul nu ar trebui să fie, prin urmare, *umanizarea* lui Dumnezeu, ci *îndumnezeirea* noastră. Noi suntem cei care prin *reaua voinţă* am săvârşit păcatul; tot *reaua voinţă*, nu lipsa de voinţă, este aceea care ne îndreaptă şi acum spre păcat. Iisus Hristos şi-a asumat natura umană, limitele şi slăbiciunile ei, aducându-ne astfel mântuirea. Omul este făcut să tindă şi să conducă lumea către comuniunea cu Dumnezeu şi întru El. De aceea, în numele Iubirii desăvârşite, aceia de care adevărul este mai aproape, aceia care au văzut Lumina au datoria de a-i ajuta şi pe ceilalţi să se apropie de Adevăr şi Lumină. Aşa cum spunea şi Sfântul Vasile cel Mare, *cel care îl ridică pe cel căzut trebuie neaparat să se afle deasupra lui*. Numai astfel ajungem acolo unde soarele va străluci de *şapte ori mai mult*, cerul va fi mai strălucitor, lumina veşnică, pământul veşnic verde, florile neasemuit de frumoase şi luminoase. Şi acea zi, ziua în care vom vedea toate acestea, va fi *ziua Domnului*, *ziua luminii neînserate* (Stăniloae, 1978, 393). Vom fi mai aproape de Dumnezeu, de acea lume în care El va fi prezent în fiecare şi fiecare va fi prezent în El, deci de acea lume în care El ne va fi pe deplin cunoscut, revelându-ni-se tuturor aşa cum este. Luminaţi de Iubirea treimică, chiar şi fiii rătăcitori vor fi primiţi de Dumnezeu. Aceasta întrucât Dumnezeu nu face deosebire între buni şi răi, cel puţin nu în sensul pe care noi îl acordăm acestor cuvinte. Noi suntem cei care ne prezentăm în faţa judecăţii sale când vrednici de ură, când vrednici de Iubire. Dumnezeu este mereu acelaşi. Lumina, razele pe care El le trimite către noi strălucesc în permanenţă la fel. Noi suntem aceia care le vedem când în adevărata lor frumuseţe, când învăluite în ceaţă, când lipsite de orice urmă de bine şi frumuseţe.

Firește, ne putem întreba de ce Dumnezeu îşi revarsă Iubirea Sa şi asupra celui păcătos. Aşa cum am mai spus, Iubirea este un dar oferit tuturor, fără de sau cu păcat. Ea este calea prin care cel păcătos - care se căieşte sincer de păcatele sale - poate primi veşnicia. Ea este o şansă care se acordă fiecăruia, este o scânteie ce aşteaptă să fie aprinsă. Dumnezeu sădeşte această scânteie în fiecare iar noi suntem aceia care trebuie să o aprindem şi să o menţinem ca pe o flacără vie în permanenţă.

Datorită păcatului, patimilor omeneşti, frumuseţea lumii spre care ne îndreptăm ne apare, uneori, învăluită de întuneric şi, tocmai de aceea, nu o vedem. Însă prin Iubire şi Suferinţă ea ni se dezvăluie în toată plenitudinea. De ce şi prin Suferinţă? Întrucât raportul dintre ele este direct proporţional. Cu cât Iubirea este mai puternică, cu atât creşte şi Suferinţa. Aşa a lăsat Iisus Hristos, se ştie foarte bine cât a pătimit El. Este adevărat, lumina dumnezeiască străbate cu dificultate această lume. Primejdia căderii este permanentă. Însă frumuseţea lumii este o scară spre frumuseţea lumii veşnice, spre acea lume în care comuniunea şi comunicarea vor fi uşurate. Ea este *lumina zorilor ce premerge răsăritul soarelui* (Pr. Bria, 1987, 271).

De ce nu ni s-a dat această lume desăvârşită dintru început? De ce este nevoie să parcurgem o anumită cale spre a fi în Ea? Răspunsul ni-l dă Părintele Stăniloae: *o lucrare nu poate da omului creat de ea însăşi fiinţa, aşa cum nici omul nu poate da altuia prin lucrare însăşi fiinţa sa, aşa cum o dă persoanei pe care o naşte* (1993 b, 14). Timpul ne va conduce spre Iubirea care o are Iisus faţă de Tatăl. Rolul Naturii este acela de a ne ajuta în acest urcuş. De aceea Timpul are un sens şi un rost. La fel, fiecare om îşi are rostul său.

Există Dumnezeu? se întreabă unii. Celebrul pariu pascalian i-ar îndemna, pe cei care se mai îndoiesc încă, la un compromis. Nu este nevoie de aşa ceva! Iubiţi, iubiţi cu adevărat şi veţi afla răspunsul la întrebare. Numai astfel nu ne vom simţi niciodată singuri pe lume, nu vom putea spune că am fost abandonaţi şi uitaţi de ceilalţi, nu vom putea afirma că nimeni nu se gândeşte la noi. Mai mult, teama şi spaima de a muri datorită tristeţii de a vedea inimile semenilor împietrite vor dispărea.

Şi dacă vom iubi cu adevărat, răspunsul nu poate fi decât unul. Iubiţi, căci veşnică este durerea celor care nu pot iubi. Doriţi-vă să fiţi aşezaţi *de-a dreapta lui Dumnezeu* unde *a şezut El în vecii vecilor* (Evrei, 10, 12) întrucât la dreapta Tatălui este fericirea, pentru că spre dreapta priveşte El.

References

Belu, D. (1997) *Despre Iubire*, Editura Omniscop, Craiova.

Bria, I. (1987) *Credinţa pe care o mărturisim*, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti.

Calinic Botoşăneanul (2005) *Logica Trinităţii*, Editura Gedo, Cluj-Napoca.

Galeriu, C. (1991 a), *Jertfă şi Răscumpărare*, Editura Harisma, Bucureşti.

Galeriu, C., Pleşu, A., Liiceanu, G., Dumitrescu, S. (1991 b), *Dialoguri de seară*, Editura Harisma, Bucureşti.

Lossky, V. (1993) *Introducere în Teologia Ortodoxă*, Editura Enciclopedică, Bucureşti.

Mihălţan, I. (1975) *Temeiurile teologice ale iubirii creştine*, în "Studii teologice", Revista Institutelor Teologice din Patriarhia Română, Seria a II-a, Anul XXVII, Nr. 7-8, Septembrie-Octombrie, Bucureşti.

Stăniloae, D. (1971) *Dumnezeu este iubire*, în "Ortodoxia", Revista Patriarhiei Române, Anul XXIII, Nr. 3, Bucureşti.

Stăniloae, D. (1978) *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. 3, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti.

Stăniloae, D. (1986) *Sfânta treime - creatoarea, mântuitoarea şi ţinta veşnică a tuturor credincioşilor,* în "Ortodoxia", Revista Patriarhiei Române, Anul XXVIII, Nr. 2, Bucureşti.

Stăniloae, D. (1993 a), *Iisus Hristos sau Restaurarea omului*, Editura Omniscop, Craiova.

Stăniloae, D. (1993 b), *Iubirea creştină*, Editura Porto-Franco, Galaţi.

Stăniloae, D. (1993 c), *Sfânta Treime sau La început a fost iubirea*, Editura Institutului Biblic, Bucureşti.

Date despre Autor

Teodora PRELIPCEAN este Conferenţiar la Facultatea de Ştiinţe Politice şi Administrative din cadrul Universităţii "Petre Andrei" din Iaşi. Licenţiată în filosofie la Universitatea "Al. I. Cuza" Iaşi (1994), a obţinut Diploma de studii aprofundate în „Filosofie şi spiritualitate răsăriteană" (1996) şi Doctoratul în Filosofie (2003), specializarea *Epistemologie și filosofia științei*. A urmat stagii de specializare la Faculté des Sciences Économiques et Sociales, Université de Lille, France în 1993 şi la Faculty of Law, University of Lapland, Rovaniemi, Finland în 2000. A publicat articole şi studii în reviste de specialitate – *Sfântul Augustin şi noua etică politică*, *Socrate, învăţătorul precreştin al atenienilor ş.a.*, precum şi lucrarea *Explicația în științele socio-umane* (2004), apărută la Editura Didactică şi Pedagogică din Bucureşti.

Editura Lumen
Str. Ţepeş Vodă, Nr. 2, Iaşi
OP 3, CP 780, Iaşi

www.edituralumen.ro
www.librariavirtuala.com
edituralumen@gmail.com
grafica.redactia.lumen@gmail.com

Printed in EU